

UNIVERSIDADE DE LISBOA

FACULDADE DE LETRAS



TEMPO E MÉTODO
NA FILOSOFIA BERGSONIANA

Lavínia Leal Pereira

Orientador: Professor Doutor Carlos João Tavares Nunes Correia

Tese especialmente elaborada para obtenção do grau de Doutor em Filosofia,
na especialidade de Filosofia Contemporânea.

2017

UNIVERSIDADE DE LISBOA
FACULDADE DE LETRAS



TEMPO E MÉTODO NA FILOSOFIA BERGSONIANA

Lavínia Leal Pereira

Orientador: Professor Doutor Carlos João Tavares Nunes Correia

Tese especialmente elaborada para obtenção do grau de Doutor em Filosofia, na especialidade de Filosofia Contemporânea.

Júri

Presidente: Doutor José Viriato Soromenho-Marques, Professor Catedrático e Membro do Conselho Científico da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.

Vogais:

Doutora Katia Dawn Hay Rodgers, Researcher LUCAS (Leiden University Centre for the Arts in Society) da Leiden University's Humanities Faculty, na qualidade de especialista de Reconhecido Mérito;

Doutor Luís António Ferreira Correia Umbelino, Professor Auxiliar da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra;

Doutora Maria do Céu Patrão Neves de Frias Martins, Professora Catedrática da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade dos Açores;

Doutora Magda Eugénia Pinheiro Brandão Costa Carvalho Teixeira, Professora Auxiliar da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade dos Açores;

Doutor José Manuel Rosado Miranda Justo, Professor Associado da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa;

Doutor Carlos João Tavares Nunes Correia, Professor Associado da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, orientador.

Com o apoio da Fundação para a Ciência e Tecnologia, através de uma Bolsa Individual de Doutoramento com a referência SRFH/BD/40219/2007.

RESUMO

A presente dissertação tem por base o pensamento de Henri Bergson, orientado-se por uma questão central: como se constitui um pensamento que pretende dar conta da natureza temporal e movente do real?

Através da análise detalhada das três grandes obras do autor, será nosso intuito mostrar como é que o pensamento bergsoniano se constrói sobre a indissociabilidade entre doutrina e método. A experiência da duração interna da consciência é, no conjunto da obra bergsoniana, ponto de partida para a inquirição filosófica acerca da natureza temporal de toda a realidade, mas ela é simultaneamente a experiência que permite ao autor começar a desenhar o método que se consolidará nas obras subsequentes.

Nos três primeiros capítulos da dissertação analisamos os principais contributos do *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* para a constituição do procedimento chave do método bergsoniano (diferenciação entre tendências divergentes constitutivas da realidade concreta), destacando o alcance da obra em termos metafísico-metodológicos. Nos capítulos quatro, seis e sete, observamos a aplicação desse procedimento em cada uma das três grandes obras do autor – *Matéria e Memória*, *A Evolução Criadora*, *As Duas Fontes da Moral e da Religião* – com o objectivo de tornar visível um aspecto fundamental do método bergsoniano que opera na resolução dos problemas sem que nunca seja explicitamente apresentado pelo autor nos textos metodológicos. A nossa análise procura ainda alcançar a dimensão metafísica de cada obra, o seu contributo para o esclarecimento da posição metafísica de fundo da filosofia bergsoniana no que respeita à discussão entre monismo e dualismo. O capítulo cinco constitui uma interrupção na linha argumentativa da dissertação, procedendo a uma aproximação entre a filosofia bergsoniana e a obra literária de Marcel Proust, *Em Busca do Tempo Perdido*, procurando o esclarecimento mútuo das concepções de tempo e memória em ambos os autores.

O capítulo oito recupera a linha argumentativa da dissertação, confrontando os resultados da nossa análise com a visão bergsoniana do seu próprio método, tendo em conta os textos explicitamente metodológicos do autor reunidos em *La Pensée et le Mouvant*.

Palavras-chave: duração; multiplicidade; método; metafísica; monismo.

ABSTRACT

The present dissertation is based on the thought of Henri Bergson, being oriented by a central question: how does one constitute a thought that intends to account for the temporal and moving nature of the real?

Through the detailed analysis of the author's three great works, it will be our intention to show how Bergson's thought is built on the indissociability between doctrine and method. The experience of the internal duration of consciousness is, in the whole of Bergson's work, the starting point for philosophical inquiry into the temporal nature of all reality, but it is simultaneously the experience that allows the author to begin designing the method, which will be consolidated in subsequent works.

In the first three chapters of the dissertation we analyze the main contributions of *Time and Free Will* to the constitution of the key procedure of Bergsonian method (differentiation between divergent tendencies constitutive of concrete reality), highlighting the scope of the work in metaphysical-methodological terms. In chapters four, six and seven, we observe the application of this procedure in each of the author's three major works - *Matter and Memory*, *Creative Evolution*, *The Two Sources of Morality and Religion* - with the aim of making visible a fundamental aspect of Bergsonian method that operates in solving problems without ever being explicitly presented by the author in methodological texts. Our analysis also seeks to reach the metaphysical dimension of each work and its contribution to the clarification of the fundamental metaphysical position of Bergsonian philosophy regarding the discussion between monism and dualism. Chapter five constitutes an interruption in the argumentative line of the dissertation, proceeding with a rapprochement between Bergsonian philosophy and Marcel Proust's literary work, *In Search of Lost Time*, seeking mutual enlightenment of conceptions of time and memory in both authors.

Chapter eight retrieves the argumentative line of the dissertation confronting the results of our analysis with the bergsonian view of its own method, taking into account the explicitly methodological texts of the author gathered in *The Creative Mind*.

Keywords: duration; multiplicity; method; metaphysics; monism.

Aos meus Pais

ÍNDICE GERAL

Agradecimentos	17
Abreviaturas	19
Introdução	21

Capítulo 1

A duração e suas implicações metodológicas: o *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*

1. O ponto de partida: da noção de tempo à experiência da duração	29
2. Duração e Espaço	31
2.1. Intensidade e variação quantitativa	31
2.2. Multiplicidade e variação qualitativa	35

Capítulo 2

Estatuto metafísico-metodológico da distinção entre multiplicidades

1. Significação da distinção entre qualidade e quantidade	45
1.1. Os dois tipos de multiplicidade	49
2. Como pensar uma unidade heterogênea? O problema da liberdade	56
3. O problema da memória no contexto do <i>Ensaio</i> : a temporalização enquanto novidade e conservação	70

Capítulo 3

Entre monismo e dualismo: Bergson e a possibilidade de uma metafísica no tempo

1. A passagem do <i>Ensaio</i> para <i>Matéria e Memória</i> : os diferentes ritmos de duração	77
2. Monismo e dualismo na filosofia bergsoniana	82
2.1. Diferentes perspectivas: Worms, Riquier, Deleuze e Bouaniche	89
3. A nossa hipótese	97

Capítulo 4

Em torno de *Matéria e Memória*

1. A <i>durée</i> e as suas implicações metodológicas: considerações preliminares	101
2. Posição do problema: sobre a relação do corpo ao espírito	105

3. A percepção concreta: diferenciação das tendências divergentes	111
4. Depuração das tendências divergentes	116
4.1. Percepção pura e tendência material	116
4.1.1. Redução (bergsoniana) e campo transcendental: contributos fenomenológicos para uma leitura do 1º capítulo de <i>Matéria e Memória</i>	121
4.2. Memória pura ou tendência espiritual	132
5. Para uma leitura temporal das tendências divergentes	139

Capítulo 5

Entre Bergson e Proust: pensar uma controvérsia

1. Tempo e memória: entre Bergson e Proust	145
2. Duplicidade da experiência do tempo em <i>À la Recherche du Temps Perdu</i> : tempo perdido e extra-temporalidade	148
3. A duplicidade da experiência do tempo em <i>Matéria e Memória</i> : sucessividade e coexistência	153
4. Virtualidade bergsoniana e extra-temporalidade proustiana	157
5. Tempo e metáfora em <i>À la Recherche du temps perdu</i>	161
6. Principais contributos do paralelismo entre Bergson e Proust	163

Capítulo 6

Em torno de *A Evolução Criadora*

1. De <i>Matéria e Memória</i> a <i>A Evolução Criadora</i> : o problema da causalidade	169
2. Para uma teoria geral da vida em <i>A Evolução Criadora</i> : da crítica das categorias do entendimento ao lugar da inteligência na evolução vital	176
2.1. Mecanismo e finalidade	178
2.2. A ideia de élan criativo: a sua evolução em tendências complementares	188
2.2.1. Inteligência e matéria: para uma génese comum	195
2.3. Inteligência e intuição: da significação da vida	200
3. A natureza dual do élan	203
3.1. Identificação das diferenças de natureza e diferenciação das tendências divergentes: criação e circularidade	205
3.2. Depuração das tendências divergentes: vida e matéria	206
3.3. Para uma leitura temporal das tendências divergentes	209

Capítulo 7

De *A Evolução Criadora* a *As Duas Fontes da moral e da religião*: prolongamento e intensificação do élan criativo

1. <i>As Duas Fontes da moral e da religião</i> na evolução do pensamento bergsoniano	215
1.1. O sentido do humano e a questão de Deus na filosofia bergsoniana	221
2. O ‘aberto’ e o ‘fechado’ em <i>As Duas Fontes da moral e da Religião</i> : para uma depuração das tendências divergentes	227
2.1. O misticismo completo e a experiência do divino	234
3. Relação entre tendências divergentes: o contributo de <i>As Duas Fontes da moral e da religião</i>	239

Capítulo 8

Para uma metafísica no tempo

1. Ponto de situação	245
2. A metafísica natural da inteligência humana: três ilusões fundamentais	246
3. A metafísica bergsoniana e o seu método: imersão na realidade e acesso ao absoluto	253
3.1. Recuperação do imediato: a experiência para lá da viragem que a torna humana	253
3.2. Intuição e simpatia: coincidência temporal	255
3.3. Coincidência com o acto gerador da realidade e prolongamento das tendências divergentes	261
Notas conclusivas	267
Bibliografia	277
Índice Remissivo	305

AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador, Professor Doutor Carlos João Correia, pela generosidade, rigor e competência com que acompanhou este trabalho, motivando-me sempre nos momentos mais difíceis.

À Professora Doutora Cristina Beckert, à Professora Doutora Adriana Serrão, à Doutora Teresa Teixeira pelo interesse que sempre manifestaram pelo meu trabalho, sugerindo-me leituras e debates frutíferos.

Ao Professor Doutor Leonel Ribeiro dos Santos que, enquanto Director do Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, me acolheu generosamente na condição de jovem investigadora.

Aos meus amigos e colegas, José Luís Perez, José André, Nuno Castanheira, Lisete Rodrigues, Bruno Peixe Dias, Vasco B. Marques, Filipa Afonso e Gonçalo Zagalo, pelo apoio, companheirismo e partilha, inseparáveis da construção deste percurso.

Ao Daniel, que acreditou em mim mais do que eu própria, pelo apoio material e pela inabalável paciência e ânimo com que me segurou nos momentos de desânimo.

Ao Sérgio, pelas longas conversas, onde filosofia, arte e vida se cruzam com a maior de todas as liberdades.

Ao João, por todo o cuidado e atenção com que me acompanhou nos conturbados momentos finais.

Aos meus Pais, pela confiança e apoio incondicionais.

À minha irmã, pelo apoio e pela amizade, por tudo aquilo que dificilmente poderia ser aqui dito.

À memória dos meus Avós que me deram a conhecer a sabedoria na alegria que salva.

ABREVIATURAS

As citações dos textos de Henri Bergson, ao longo da dissertação, são feitas de acordo com a paginação de referência, indicada na margem da edição do volume de obras do autor reunidas em *Oeuvres*, Édition du Centenaire, Paris: PUF, 1963 (2e. Ed.), seguida do respectivo número de página desta mesma edição.

Para os restantes textos, não incluídos no volume acima referido, usa-se apenas a paginação da respectiva edição. A listagem integral das obras do autor, incluindo a referência à edição crítica, que respeita a paginação de referência, deve ser consultada na bibliografia final.

Abaixo indicamos a lista de abreviaturas acompanhadas dos respectivos títulos completos:

Título da obra	Abreviatura
<i>Essai sur les données immédiates de la conscience</i>	<i>Essai</i>
<i>Matière et Mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit</i>	<i>MM</i>
<i>Le Rire. Essai sur la signification du comique</i>	<i>R</i>
<i>L'Évolution Créatrice</i>	<i>EC</i>
<i>L'Énergie Spirituelle. Essais et conférences</i>	<i>ES</i>
<i>Durée et Simultanéité</i>	<i>DtS</i>
<i>Les Deux Sources de la moral et de la religion</i>	<i>DS</i>
<i>La Pensée et le Mouvant. Essais et conférences</i>	<i>PM</i>
<i>Mélanges</i>	<i>M</i>
<i>Correspondances</i>	<i>C</i>

INTRODUÇÃO

A tarefa que nos propomos levar a cabo nesta dissertação visa compreender, no âmbito da filosofia bergsoniana, em que medida é possível constituir um pensamento sob a matriz da temporalidade. Assim, ao título da nossa dissertação – *Tempo e método na filosofia bergsoniana* – poderíamos acrescentar, em jeito de subtítulo: *um pensamento “sub specie durationis”*. Trata-se de compreender como é possível pensar a realidade sem descaracterizar a sua natureza temporal.

A descoberta da duração interna da consciência constituirá o ponto de partida essencial para a construção de uma filosofia que procurará desconstruir os quadros espaciais do entendimento humano, que reflectem “a inclinação natural do trabalho do pensamento”, recuperando os dados imediatos da consciência e revelando a natureza temporal de toda a realidade. Como pensar *sub specie durationis* é por isso a grande questão à qual procuraremos responder ao longo deste trabalho de investigação, de dois modos complementares: por um lado, compreendendo a relação fundamental entre doutrina e método, por outro, surpreendendo o movimento do pensar bergsoniano, a novidade da sua metodologia, não imediatamente nos seus textos explicitamente metodológicos, mas em acto, nas suas três grandes obras.

Após uma leitura selectiva da vasta bibliografia secundária dedicada ao pensamento do autor, verificámos a existência de um problema chave que conduz, em alguns casos, ao desvirtuamento do carácter plural do pensamento bergsoniano, noutras, à negligência do aspecto que nos parece ser fundamental para a compreensão da filosofia bergsoniana: a indissociabilidade na sua filosofia entre o método e as teses defendidas.

São raros os estudos que exploram em profundidade a indissociabilidade entre estes dois aspectos. Exemplos desse esforço são a obra de C. Riquier, *Archéologie de*

*Bergson. Temps et Métaphysique*¹, cuja primeira parte é inteiramente dedicada à importância do método na sua relação com o tempo e a metafísica bergsoniana, e a obra de A. Philonenko, *Bergson, ou De la philosophie comme science rigoureuse*, onde se põe em evidência o rigor do método de Bergson que, segundo o autor, “concebeu a filosofia como uma ciência experimental”².

Com maior frequência encontramos abordagens temáticas, a par de outras que se dedicam ao estudo do método, dissociando as duas dimensões. Obras que revelam um esforço importante na apresentação e síntese dos principais resultados da investigação bergsoniana. Pese embora a justeza e o rigor com que tais trabalhos são conduzidos, contribuindo certamente para a contextualização, a análise e o esclarecimento dos momentos chave do pensar bergsoniano, torna-se ainda assim evidente aos nossos olhos a ocultação daquele que consideramos ser o carácter essencial do espírito da sua filosofia: a constituição de um pensamento *sub specie durationis*.

O isolamento operado sobre as teses bergsonianas relativamente ao seu método, tanto quanto o afastamento das conclusões do seu trabalho relativamente à sua visão metafísica ocultam, na nossa perspectiva, o aspecto fundamental do pensamento bergsoniano, conduzindo por vezes à constituição de um bergsonismo de cartilha³. Dois dos exemplos de perpetuação deste tipo de bergsonismo são certamente o entendimento vulgarizado da duração – enquanto sucessão melódica da temporalidade da consciência – e da intuição – erradamente entendida como modo emotivo e irracional de acesso ao real.

Ora, na nossa perspectiva, o grande contributo da intuição da duração interior apresentada, *stricto sensu*, no *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, obra de 1889, não reside tanto na dualidade simples entre o domínio da temporalidade interna e o domínio da exterioridade espacial, mas na distinção entre qualidade e quantidade, entre dois tipos de multiplicidade. É nosso objectivo compreender em que medida a introdução destas distinções constitui a chave para a leitura do pensamento

¹ Riquier, C., *Archéologie de Bergson: temps et métaphysique*, Paris, PUF, 2009.

² « Bergson, comme nous le verrons, a conçu la philosophie comme une science expérimentale », in Philonenko, A., *Bergson, ou de la philosophie comme science rigoureuse*, Paris : Editions du Cerf, 1994, p. 14.

³ Longe disso está igualmente a obra de Jankélévitch sobre Bergson, na qual encontramos claramente a consciência da articulação profunda entre as duas dimensões do pensamento bergsoniano: “La méthode est déjà le vrai savoir; et loin de préparer une déduction doctrinale des concepts, elle s’engendre par degrés au fur et à mesure que se déroule le progrès spirituel dont elle n’est, en somme, que la physionomie et le rythme intérieur” in Jankélévitch, V., *Henri Bergson*, Paris, PUF, 1999.

bergsoniano, estabelecendo simultaneamente a originalidade do seu *método de diferenciação*.

Traçando um quadro geral do estado da arte relativamente ao problema que nos preocupa, encontramos, dentro do âmbito geral do comentário à filosofia bergsoniana, duas grandes vias de interpretação. Estas vias podem ser agrupadas do seguinte modo: 1) a interpretação de G. Deleuze (em *Le bergsonisme*, 1966; "Bergson 1859-1941 », 1956), assim como os comentários de outros autores que se relacionam com esta interpretação, como é o caso de A. Bouaniche («L'originare et l'original, l'unité de l'origine dans *Les Deux Sources de la moral et de la religion*», 2002); e 2) as objecções de F. Worms (*Bergson ou les deux sens de la vie*, 2004) e de C. Riquier ("Bergson (d')après Deleuze", 2008; e *Archéologie de Bergson: Temps et Métaphysique*, 2009).

As objecções explícitas àquela que será a nossa proposta de leitura vêm fundamentalmente dos leitores de Bergson que contestam a hipótese de ver na sua filosofia uma espécie particular de monismo metafísico, referimo-nos especificamente a F. Worms e C. Riquier nos textos anteriormente citados.

A inviabilização da ideia de uma duração que constituísse o fundo de toda a realidade tornaria indirectamente contestável a nossa perspectiva de acordo com a qual a quantidade deve ser pensada como um reduto último da qualidade, no interior do espectro da temporalidade. Os autores referidos contestam primeiramente uma perspectiva monista, inviabilizando o método de diferenciação que acima enunciámos, invocando, de seguida, o pendor dualista da filosofia bergsoniana.

De acordo com F. Worms, este dualismo estabelece-se com base na distinção entre a orientação prática do espírito (inteligência) e a orientação propriamente espiritual (intuição e criação), sendo que ambas têm origem na própria Vida. Este dualismo, enfatizado pelo autor, muito mais do que uma distinção de tipo substancial, revela, na nossa perspectiva a dualidade de sentidos ou direcções resultantes da quebra ou interrupção do movimento original que caracteriza a própria Vida.

A dualidade é de facto interior à Vida em geral, assim como à vida humana, contudo ela revela-se somente enquanto sentido derivado da inversão ou interrupção do movimento original da vida. Na nossa perspectiva, a posição mais defensável é a de um monismo qualitativo que integra uma dualidade de sentidos e não um dualismo efectivo. Não se trata de um dualismo de substâncias, mas do resultado da interrupção do movimento original e criativo da vida, por exemplo, na forma das espécies, cuja

necessidade de sobrevivência dá origem a um movimento de circularidade e repetição. No âmbito da acção humana encontramos também estes dois sentidos: a moral aberta é continuidade e aprofundamento do élan criativo; a moral fechada resulta da institucionalização (estagnação) daquilo que é inicialmente revelação e acto criador⁴.

Contudo, esta dualidade só pode ser compreendida se tivermos presente a distinção entre qualidade e quantidade, inicialmente apresentada no *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, retomada diferentemente em *Matéria e Memória*, onde aquelas duas dimensões adquirem um novo sentido, compreendidas enquanto limites máximo e mínimo do espectro temporal. A originalidade da metafísica bergsoniana radica justamente na especificidade destas distinções; aquilo que ela ganha ao longo dos anos em riqueza e complexidade revela-se, enfim, na novidade metodológica do seu pensar.

O nosso objectivo será pois o de reconstituir o movimento que caracteriza o pensar bergsoniano, revelando a articulação fundamental que se estabelece entre a génese do método e a doutrina filosófica propriamente dita. Procuraremos surpreender essa articulação nos momentos chave do pensar bergsoniano.

Nos três primeiros capítulos da dissertação analisamos os principais contributos do *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* [1889] para a constituição do procedimento chave do método bergsoniano (diferenciação entre tendências divergentes no misto da realidade concreta), destacando o alcance da obra em termos metafísico-metodológicos.

Nos capítulos quatro, seis e sete, procuraremos observar a aplicação desse procedimento na resolução dos problemas colocados em cada uma das três grandes obras do autor, respectivamente em *Matéria e Memória*, *A Evolução Criadora* e *As Duas Fontes da moral e da religião*. A nossa análise procurará ainda alcançar a dimensão metafísica de cada obra, para lá da especificidade do problema abordado, tendo em conta nomeadamente o seu contributo para o esclarecimento de uma posição metafísica de fundo resultante do todo da filosofia bergsoniana.

No capítulo cinco, interrompendo de algum modo a nossa linha argumentativa, procedemos a uma aproximação entre a filosofia bergsoniana e a literatura, em particular com a obra de Marcel Proust, *À la Recherche du Temps Perdu*, procurando

⁴ Cf.: Capítulo 7 deste trabalho.

com esta aproximação esclarecer aspectos menos claros das concepções de tempo e memória em ambos os autores.

No capítulo oito retomamos os textos explicitamente metodológicos do nosso autor, reunidos em *La Pensée et le Mouvant*, onde procuraremos confrontar os resultados da nossa análise com a visão bergsoniana do seu próprio método.

Acreditamos pois, tal como afirma A. Philonenko na sua obra *Bergson, ou de la philosophie comme science rigoureuse*, que "o método é imediatamente uma filosofia"⁵. Uma filosofia – acrescentamos nós – que, redefinindo o seu método, se redefine enquanto tal.

Trata-se, enfim, de apresentar, em cada um dos momentos deste trabalho – que correspondem *grosso modo* a um percurso pelas obras maiores do nosso autor –, a constituição de uma parte fundamental do método bergsoniano surpreendendo-o no momento da sua génese e aplicação. Procuraremos desse modo expor aquilo que caracteriza o movimento próprio do pensar bergsoniano, um pensar *sub specie durationis*. Desejamos, deste modo, ir ao encontro da atitude que segundo Bergson deve orientar a atitude do intérprete de uma obra filosófica: “[procurar estar] em presença de uma imagem simples que é preciso não perder de vista porque, se ela não é a intuição geradora da doutrina, deriva imediatamente dela e aproxima-se-lhe mais do que qualquer uma das teses tomadas isoladamente, e mais ainda do que a sua combinação.”⁶

⁵ « [...] La méthode est immédiatement une philosophie » in Philonenko, A., *Bergson, ou de la philosophie comme science rigoureuse*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1994, p. 22.

⁶ « [...] On a affaire à une image qu’il faut garder sous les yeux, parce que, si elle n’est pas l’intuition génératrice de la doctrine, elle en dérive immédiatement et s’en rapproche plus qu’aucune des thèses prises à part, plus même que leur combinaison. » in Bergson, H., « L’intuition philosophique », in *La Pensée et le Mouvant, Œuvres*, Édition du Centenaire, Paris : PUF, 1963 (2^e. éd), p. 131/1357.

CAPÍTULO 1

A DURAÇÃO E SUAS IMPLICAÇÕES METODOLÓGICAS: O *ENSAIO SOBRE OS DADOS IMEDIATOS DA CONSCIÊNCIA*

1. O ponto de partida: da noção de tempo à experiência da duração

Numa famosa carta datada de Maio de 1908, Bergson revela a W. James aquele que foi o ponto de partida fundamental de todo o seu percurso filosófico, referindo-se-lhe nestes termos:

Foi a análise da noção de tempo, tal como ela intervém na mecânica ou na física, que perturbou todas as minhas ideias. Para meu grande espanto, apercebi-me que o tempo científico não dura, que nada mudaria no nosso conhecimento científico das coisas se a totalidade do real fosse explanada de uma só vez instantaneamente, e que a ciência positiva consiste essencialmente na eliminação da duração.¹

A perplexidade do autor aquando das suas primeiras investigações em torno do evolucionismo de Spencer revela o nascimento de uma filosofia inteiramente retirada dessa intuição paradoxal de que o tempo da ciência não dura. Numa das teses formuladas para as suas provas de Doutoramento, aquela que virá a ser a sua primeira obra, *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, Bergson começará a retirar as primeiras consequências filosóficas do pensamento de uma temporalidade que dure efectivamente. Será pois desta intuição da duração que veremos sair todo o seu pensamento, destinado a cumprir a difícil tarefa da coerência com a experiência absoluta, mas parcial, de uma realidade temporal, dinâmica e movente.

Para que se torne claro o nosso propósito de ver na intuição da duração não tanto a ideia de um “cogito bergsoniano”, mas antes a formulação de um procedimento que procurará apurar a distinção entre tipos de movimento ou direcções divergentes, elas próprias observáveis na realidade concreta, devemos primeiramente passar por um exame das características fundamentais da experiência da duração.

¹ Bergson, H., "Carta a W. James, 9 de Maio de 1908", in *Écrits et Paroles*, vol. II, textes rassemblés par R. M. Mossé-Bastide, Paris : PUF, 1959, p. 295 ; *Correspondances*, textes publiés et annotés par A. Robinet, Paris : PUF, 2002, p. 199.

De acordo com a nossa perspectiva, a experiência da duração interna não implica uma delimitação imediata entre dois domínios opostos da realidade: por um lado, a interioridade da consciência, por outro, a exterioridade espacial, distinção esta que viria necessariamente acompanhada de um juízo de valor acerca de dois domínios ônticos antagônicos. Ainda que, num primeiro momento, a descrição da experiência qualitativa da duração seja possível mediante o recurso à oposição com as características da dimensão espacial, este momento deve ser pensado como uma apresentação provisória daquelas duas realidades que constituirão antes os dois pontos-limite da realidade temporal.

Contudo, da análise comparativa entre as características fundamentais destas duas realidades, duração e espaço, surgirão precisamente aquelas distinções essenciais que, segundo nos parece, fornecerão a chave para a resolução do “enigma bergsoniano”.

O ponto de partida do nosso autor, que podemos condensar na crítica dirigida à concepção de tempo da ciência e do senso comum, traz consigo a procura de um âmbito da experiência cuja natureza seja essencialmente temporal. Assim sendo, a analítica desta noção de tempo científico, essencialmente representado através da sua projecção no espaço, far-se-á acompanhar por uma “descrição” da experiência da temporalidade interna da consciência.

A análise dos “dados imediatos da consciência” implicará a suspensão dos modelos espaciais da representação da nossa experiência interna, e o regresso à sua natureza própria constituirá o ponto de partida fundamental para uma filosofia cujo perfil será moldado a partir dessa visão dinâmica da consciência interna.

A suspensão dos modelos espaciais na abordagem à natureza da temporalidade implicará pois uma contraposição, passo a passo, entre as características da representação espacial e a natureza excepcional da duração da consciência. Bergson preocupa-se fundamentalmente em possibilitar o pensamento de um tipo de multiplicidade e de organização interna cuja ordenação não passe pela definição de número, tal como acontece, segundo crê, na descrição dos fenómenos espaciais.

A crítica às concepções associacionistas da consciência e da personalidade, à qual Bergson chega devido à consideração do problema da liberdade, mostrará como o erro na compreensão da realidade interior da consciência passa, na maioria das vezes, pela sua projecção num domínio espacial que lhe é estranho. Atribuindo ao tempo as características do espaço e reconduzindo uma à outra duas realidades essencialmente diferentes.

2. Duração e Espaço

2.1. Intensidade e variação quantitativa

A entrada na primeira das obras de Bergson sobre a qual nos debruçamos nesta primeira parte da dissertação, é feita por um pequeno prefácio escrito pelo autor em Fevereiro de 1888, e pode surpreender-nos pela clareza com que de imediato ali são expostas não só as conclusões fundamentais da obra, como o problema chave sobre o qual se debruça, enunciando mesmo o meio adequado para a sua resolução. Será pois abordado um problema que, de acordo com as palavras do autor, é "[...] comum à metafísica e à psicologia, o problema da liberdade"².

Tal como acontece no *Ensaio*, assim também nas obras subsequentes, um problema particular e rigorosamente circunscrito é colocado como ponto de partida, consideram-se as mais importantes propostas de compreensão do problema, assim como as soluções geralmente apontadas. Após uma análise detalhada dos moldes nos quais o problema é habitualmente pensado, Bergson afasta gradualmente um conjunto de ilusões que impedem uma correcta avaliação da questão em causa. Este representa aliás um dos passos fundamentais que integrará o método filosófico propriamente bergsoniano sobre o qual nos debruçaremos especificamente na secção final desta nossa dissertação.

Assim, pois, o problema particular da liberdade será pensado no interior de uma rede de questões que caracterizarão frequentemente o exercício do pensamento bergsoniano: a questão do espaço, moldando as exigências da linguagem comum, as imposições de clareza e distinção fundadas na descontinuidade dos objectos materiais e, enfim, a desadequação filosófica desta configuração habitual do pensamento construída à luz da conveniência social, intelectual e científica.

O elemento espacial no interior do qual as questões de natureza metafísica são pensadas constituirá, de acordo com a posição bergsoniana, a origem geral dos equívocos e das ilusões que atiram cada um dos problemas filosóficos para um mar de dificuldades intransponíveis.

² « Nous avons choisi, parmi les problèmes, celui qui est commun à la métaphysique et à la psychologie, le problème de la liberté. » In Bergson, H., *Essai sur les données immédiates de la conscience* [1889] *Oeuvres*, Édition du Centenaire, Paris : PUF, 1963 (2^e. Ed.), p. 3.

Assim, pois, encontramos a justificação para os dois primeiros capítulos do *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, justamente no facto de Bergson pretender colocar o problema da liberdade dentro de moldes inteiramente diferentes, procurando estabelecer uma crítica à modalidade espacial e quantitativa que rege o entendimento habitual da vida da consciência.

No primeiro capítulo do *Ensaio* - "De l'intensité des états psychologiques" - com o objectivo de demonstrar de que modo a representação do espaço interfere na nossa compreensão da vida psicológica, Bergson analisa detalhadamente a ideia que a psicologia tem dos "estados internos", entendidos isoladamente, quando os define de acordo com a ideia de variações de intensidade, atribuídas a um único estado fundamental.

No segundo capítulo - "De la multiplicité des états de conscience. L'idée de durée" - Bergson procura esclarecer o sentido que a multiplicidade adquire quando associada ao conjunto da série dos nossos estados psicológicos, pensando a mudança interna no contexto da experiência da duração, e já não por referência à representação espacial.

Em ambos os casos, é a interferência da representação espacial que ocasiona um equívoco relativamente à compreensão da particularidade dos fenómenos não extensos e, como tal, à compreensão da vida da consciência, assim como, veremos, à ideia de liberdade. Ora, a suspensão desta modalidade espacial e numérica de compreensão da vida da consciência corresponderá pois ao (re)encontro com aquilo a que podemos chamar os dados imediatos da consciência.

Procedendo à recolha de um conjunto de dados fornecidos pela psicologia, a psicofisiologia e a psicofísica, será analisado um conjunto diversificado de estados psicológicos, de ordem muscular, afectiva ou representacional no interior dos quais será possível encontrar a intervenção explicativa tanto da representação espacial quanto da dimensão numérica e quantitativa que ela sustenta de um ponto de vista lógico.

É comum admitir-se - diz-nos Bergson - que os estados de consciência, sensações, sentimentos, paixões, esforços, são susceptíveis de crescer e de diminuir; alguns asseguram mesmo que uma sensação pode ser dita duas, três, quatro vezes mais intensa do que uma outra sensação da mesma natureza. [...] os próprios adversários da psicofísica não vêem qualquer inconveniente em falar de uma sensação mais intensa do que uma outra sensação, de um esforço maior do que um outro esforço, e em

estabelecer assim diferenças de quantidade entre estados puramente internos.³

Por detrás desta avaliação dos estados psicológicos de acordo com a ideia de uma variação quantitativa encontra-se pois a ideia de número, assim como a sua natureza por um lado sintética, por outro, eminentemente espacial.

Quando concebemos imaginariamente um determinado algarismo, por exemplo, o algarismo nove, a operação intelectual que nos é exigida é a de uma sobreposição de unidades equivalentes entre si, de tal modo que o algarismo nove conterá, sinteticamente, as unidades a si anteriores. Os elementos desta operação mental incluem pois, por um lado, uma relação de conteúdo e continente e, por outro, a equivalência numérica de cada uma das unidades entre si, dentro de uma escala comum. Ora, tanto um como o outro dos elementos que compõem esta operação de síntese, apontam necessariamente para a consideração de um espaço homogéneo, um suporte, ainda que imaginário, no interior do qual a relação entre as unidades pode ser definida tanto em termos de quantidade como de sobreposição ou acréscimo.

A consideração implícita deste suporte espacial permite-nos criar, entre os elementos extensivos, relações de conteúdo e quantidade, mas que dizer de elementos não extensivos como são os estados psicológicos internos? Seria possível pensá-los numa base espacial e de grandeza, exactamente do mesmo modo como fazemos a respeito dos elementos cuja natureza é extensiva? Dos objectos que se encontram neste momento à nossa frente, por exemplo? Será possível compreender os estados psicológicos à luz das relações de quantidade definidas de acordo com um espaço homogéneo?

Consultando inúmeros trabalhos oriundos da psicologia e da psicofisiologia, Bergson analisa um conjunto de estados psicológicos diversificado - o sentimento estético, o esforço muscular, as atitudes de atenção e tensão do espírito, as sensações afectivas, etc. - com o objectivo de demonstrar a aplicação dos moldes quantitativos e espaciais aos fenómenos cuja natureza é inextensiva.

Tomemos a título de exemplo a análise de dois tipos de estados inteiramente diferentes, a sensação de esforço muscular e de som.

³ « On admet d'ordinaire que les états de conscience, sensations, sentiments, passions, efforts, sont susceptibles de croître et de diminuer; quelques-uns assurent même qu'une sensation peut être dite deux, trois, quatre fois plus intense qu'une autre sensation de même nature. [...] Mais les adversaires mêmes de la psychophysique ne voient aucun inconvénient à parler d'une sensation plus intense qu'une autre sensation, d'un effort plus grand qu'un autre effort, et à établir ainsi des différences de quantité entre des états purement internes. » (*Essai*, p. 1/5)

No caso do esforço muscular, a localização desse esforço numa determinada zona periférica do nosso corpo conduz-nos à ilusão de que uma sensação única percebida pela consciência varia de grandeza à medida que uma superfície cada vez maior do nosso corpo é envolvida na acção em causa. Assim, avaliamos geralmente um conjunto de sensações não extensivas de acordo com a quantidade de áreas musculares do nosso corpo envolvidas na acção.

Relativamente à sensação sonora, Bergson mostra-nos de que modo a representação que temos da causa do efeito sonoro interfere na avaliação que fazemos da sensação de som que sentimos em qualquer situação da nossa vida quotidiana. Fazendo corresponder, por exemplo, o conjunto diversificado de sensações por nós percebidas a um maior esforço muscular das cordas vocais na produção de determinado som mais grave ou mais agudo. Ou, de modo semelhante, fazendo corresponder o volume da fonte sonora à qualidade da sensação por nós percebida.

Na verdade, o modo como avaliamos as nossas sensações inextensivas, em casos tão diversos como o de uma sensação de esforço muscular ou de uma sensação sonora, aponta para a identificação da grandeza quantitativa de uma fonte de excitação localizada externamente (seja ela de um esforço corporal ou de uma fonte sonora exterior a nós) com a natureza não extensiva dos dados imediatos da nossa consciência. Ou seja,

associamos a uma certa qualidade do efeito a ideia de uma certa quantidade da causa; e, finalmente, como acontece para toda a percepção adquirida, colocamos a ideia na sensação, a quantidade da causa na qualidade do efeito. Nesse preciso momento, a intensidade, que não era senão uma certa tonalidade ou qualidade da sensação, torna-se uma grandeza.⁴

A própria ideia de intensidade que, como vimos, é vulgarmente associada às sensações percebidas, tem aliás uma dupla origem: ela provém da ideia de grandeza extensiva à qual acrescentamos a ideia de uma multiplicidade de estados internos. Mas, como veremos, esta multiplicidade de estados internos é de uma natureza inteiramente diferente das grandezas numéricas e extensivas que associamos às causas exteriores.

⁴ « Nous associons alors à une certaine qualité de l'effet l'idée d'une certaine quantité de la cause; et finalement, comme il arrive pour toute perception acquise, nous mettons l'idée dans la sensation, la quantité de la cause dans la qualité de l'effet. A ce moment précis, l'intensité, qui n'était qu'une certaine nuance ou qualité de la sensation, devient une grandeur. » (*Essai*, p. 31/31)

É, portanto, da confusão entre a quantidade da causa externa e a qualidade da percepção interna que derivará o equívoco relativo à própria compreensão da natureza da vida da consciência.

O esforço bergsoniano coincide, pois, neste primeiro capítulo, com a tarefa de diferenciar a consideração dos estados internos da consideração das causas exteriores aos quais os associamos, mostrando-nos que as grandezas espaciais não são adequadas à compreensão da dimensão não extensiva da experiência interna. Introduz-se aqui, ainda que primariamente, aquela que será, na nossa interpretação, uma distinção fundamental no âmbito do *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, a saber a distinção entre qualidade e quantidade.

Assim, no segundo capítulo do *Ensaio*, Bergson apontará detalhadamente os critérios de diferenciação entre um e outro domínio da experiência, procurando esclarecer o sentido da multiplicidade associada à diversidade dos estados de consciência, fora do domínio da extensão e, como tal, da espacialidade. Tornando, deste modo, cada vez mais claro o sentido atribuído à inextensividade da vida da consciência e à sua natureza temporal.

2.2. Multiplicidade e variação qualitativa

A contraposição simples entre espaço e duração não é, contudo, o ponto de partida que conduz Bergson na análise do problema da liberdade. É, ao invés, da análise do sentido de multiplicidade que resultará a marca distintiva entre os fenómenos extensivos e os fenómenos inextensivos, ou seja entre quantidade e qualidade.

Procurando um outro modo de compreensão da série de estados de consciência que não dependa nem da representação de espaço nem da ideia de número que lhe está associada, o autor enveredará pela exploração de um tipo de multiplicidade que abandone o carácter elementar pressuposto pela diversidade pensada enquanto quantidade. Abandonando igualmente a ideia de instante enquanto elemento abstractamente isolado da continuidade qualitativa que caracteriza a duração.

Assim, gradualmente, ao longo do capítulo, Bergson fará notar detalhadamente a distinção radical entre a ideia de multiplicidade numérica e a ideia de uma multiplicidade qualitativa inteiramente heterogénea, e sem relação com o número, longe da ideia de distinção e de sobreposição que a constituiriam no interior de uma

dimensão espacial.

Desta distinção primeira entre dois tipos de multiplicidade resultarão, na nossa perspectiva, alguns dos mais importantes critérios de diferenciação entre realidades cuja diferença, como veremos adiante⁵, é de natureza.

Procurando descrever cuidadosamente o processo pelo qual a representação de espaço, e a ideia de número que lhe está associada, se imiscuem no modo como compreendemos as realidades não extensivas nem estáticas, assistimos no segundo capítulo do *Ensaio* – "De la multiplicité des états de conscience : l'idée de durée" – a uma atitude particularmente importante no todo da filosofia bergsoniana que gostaríamos de destacar. Neste movimento único, traduzido no esforço de distinção entre dois tipos de multiplicidade - qualitativa e quantitativa - desenham-se duas dimensões que, a seu tempo, alcançarão consistência metafísica e metodológica no interior da filosofia bergsoniana. Assim, com o objectivo de elucidar as ilusões filosóficas que se escondem por detrás do problema da liberdade, Bergson procede a uma crítica da representação de espaço, mostrando o modo como esta ideia abstracta condiciona a observação da realidade propriamente movente e temporal dos dados imediatos da consciência.

Constituindo uma espécie de quadro epistemológico, cuja origem será amplamente explicitada na obra de 1907, *L'Évolution Créatrice*, a representação de um espaço homogéneo funda-se na operação mental de uma equivalência de base quantitativa entre todas as realidades que nele figuram, implicando igualmente a ideia de distinção e justaposição que a própria representação espacial exige. Contudo, esta crítica da ideia de espaço é igualmente acompanhada pela descoberta de um domínio da experiência cuja natureza é sempre desvirtuada por meio da sua introdução na dimensão da pura homogeneidade espacial. A descoberta desse domínio funda-se, pois, na possibilidade de recuperação dos dados imediatos da consciência, de acordo com o qual se torna essencial pensar outro tipo de multiplicidade que não meramente quantitativa.

Assim, ao mesmo tempo que se desenha a crítica de uma representação abstracta de espaço, veremos surgir um domínio de pura heterogeneidade, sucessão e interpenetração, que traduz o encontro com a realidade qualitativa dos factos de consciência. Desta descoberta e da sua avaliação resultam pois a consideração da

⁵ Cf.: Capítulo 3 deste trabalho.

natureza propriamente temporal e movente da duração interna.

A relevância desta operação de crítica da representação do espaço, acompanhada pela descoberta gradual de um domínio onde essa dimensão propriamente homogênea deixa de fazer sentido, reside no facto de nos colocar de imediato diante de um procedimento próprio do método bergsoniano - a desconstrução das "ilusões intelectualistas" - simultâneo à descoberta de um domínio que, quando liberto dessas ilusões, revela a coincidência com o modo absoluto da experiência - a intuição da duração⁶ - do qual serão retiradas importantes consequências metodológicas.

Àquela que será a grande relevância metodológica e doutrinal da descoberta da duração interna da consciência dedicaremos os próximos Capítulos 2 e 3. Para já procederemos ao acompanhamento da argumentação que nos conduz à descoberta da natureza qualitativa dessa multiplicidade que traduz a duração interna da consciência.

Na sequência daquilo que vinha sendo dito no primeiro capítulo do *Ensaio*, a representação espacial é por nós introduzida aquando da consideração de uma determinada realidade que implique diversidade ou multiplicidade. Assim, a consideração de uma série de factos de consciência, sejam eles afectivos, representativos ou profundamente emotivos, obriga-nos a recorrer à representação de multiplicidade com a qual estamos familiarizados. A consideração dessa multiplicidade remete-nos de imediato para uma representação de uma base numérica, de acordo com a qual se define uma relação específica entre uno e múltiplo. Assim, a soma total das unidades, que podem ser consideradas isoladamente, implica uma operação de síntese, que permite apreender numa intuição simples do espírito, a multiplicidade que o número representa. Mas, diz-nos Bergon:

não é suficiente dizer que o número é uma colecção de unidades; é necessário acrescentar que estas unidades são idênticas entre elas, ou no mínimo que as supomos idênticas a partir do momento em que as contamos. [...] É conveniente portanto negligenciar as suas diferenças individuais para ter em conta apenas a sua função comum.⁷

A multiplicidade numérica funda-se portanto na possibilidade da soma das

⁶ O uso do termo intuição merecerá da nossa parte um tratamento detalhado, uma vez que representa um dos mais importantes contributos do pensamento bergsoniano para a compreensão do próprio trabalho filosófico. Cf.: Capítulo 8 da dissertação.

⁷ « Il ne suffit pas de dire que le nombre est une collection d'unités; il faut ajouter que ces unités sont identiques entre elles, ou du moins qu'on les suppose identiques dès qu'on les comptent. [...] C'est que l'on convient alors de négliger leurs différences individuelles pour ne tenir compte que de leur fonction commune. » (*Essai*, p. 57/52)

unidades em causa, soma essa que implica necessariamente o apagamento das características específicas de cada um dos elementos. De acordo com o procedimento definido, estabelece-se um domínio homogéneo - o espaço - no interior do qual os diversos elementos são estritamente distintos, despojados da sua qualidade particular e passíveis de serem considerados simultaneamente, representando apenas um valor comum que permita a operação sintética que está em causa.

Assim, distinção e equivalência numérica, divisibilidade infinita e arbitrária, possibilidade de justaposição e de soma das unidades distintas, são os traços inequívocos da operação que nos permite representar uma multiplicidade numérica, que tem por base a representação abstracta de um espaço homogéneo.

Ora, se a ideia de multiplicidade que habitualmente usamos depende da representação de número e de espaço homogéneo, como poderá ser entendida a diversidade dos factos de consciência, cuja natureza é simultaneamente múltipla e inextensiva, heterogénea e qualitativa, senão simbolicamente?

De acordo com a posição bergsoniana, é necessário considerar a possibilidade de

duas espécies de multiplicidade: a dos objectos materiais, que forma um número imediatamente, e a dos factos de consciência, que não poderia ganhar o aspecto de um número sem intermédio de uma representação simbólica, onde intervém necessariamente o espaço⁸.

Na sequência desta afirmação, Bergson mostra-nos por que razão não podemos considerar a multiplicidade dos factos de consciência à luz do tipo de multiplicidade que se desenha no interior de um domínio espacial. Esta consideração implicaria na verdade o apagamento da dimensão qualitativa de cada um desses factos e um mal-entendido relativamente ao tipo de organização que se estabelece entre eles, no interior da vida da consciência.

Bergson propõe-nos que suspendamos as categorias espaciais que estão na base da consideração habitual da ideia de multiplicidade e que, feita essa suspensão, observemos o tipo de organização *sui generis* que experienciamos se nos esforçarmos por coincidir com os dados imediatos da nossa consciência. Esse esforço conduzir-nos-á à coincidência com a pura duração, isto é "[...] a forma que ganha a sucessão dos nossos estados de consciência quando o nosso eu se deixa viver, quando ele se

⁸ « [...] Deux espèces de multiplicité: celle des objets matériels, qui forme un nombre immédiatement, et celle des faits de conscience, qui ne saurait prendre l'aspect d'un nombre sans l'intermédiaire de quelque représentation symbolique, où intervient nécessairement l'espace. » (*Essai*, p. 65/59)

abstém de estabelecer uma separação entre o estado presente e os estados anteriores."⁹

O esforço de recuperação dos dados imediatos da consciência, resultante da crítica e da suspensão dos moldes espaciais habituais, corresponderá, portanto, à coincidência com a experiência da duração interna, de acordo com a qual Bergson procurará pensar outro tipo de multiplicidade¹⁰.

Assim, a multiplicidade da qual damos conta quando, num esforço de afastamento da nossa relação com a exterioridade, procuramos coincidir com a sucessão pura apresenta-se de uma forma inteiramente diferente daquela que pensamos associada à dimensão espacial - trata-se de um domínio cujos elementos espelham a tonalidade do todo, estabelecendo entre si uma relação de interpenetração¹¹.

Ora, se geralmente entendemos a nossa experiência interna de acordo com a representação de uma linha contínua, onde cada um dos elementos, distintos entre si, estabelece com os restantes uma relação exterior - seja ela de contiguidade, associação ou causalidade - isso deve-se à introdução subtil da representação abstracta de espaço no domínio da duração. Contudo, se a duração caracteriza o modo de ser da consciência interna, quando "o nosso eu se deixa viver", então encontramos aí um domínio estritamente temporal, para o qual a nossa representação de um espaço homogêneo deixa de ter qualquer pertinência.

Na verdade, a confusão entre a realidade heterogênea da duração e a pura homogeneidade espacial transporta consigo o apagamento das características fundamentais da temporalidade¹², em particular no que respeita à leitura extensiva

⁹ « La durée toute pure est la forme que prend la succession de nos états de conscience quand notre moi se laisse vivre, quand il s'abstient d'établir une séparation entre l'état présent et les états antérieurs. » (*Essai*, pp. 74-75/67)

¹⁰ Acreditamos pois que é na definição deste tipo *sui generis* de multiplicidade que reside um dos passos fundamentais de toda a filosofia bergsoniana: a possibilidade de trazer para o interior do pensamento filosófico a consideração de uma dimensão qualitativa da experiência. Esta possibilidade corresponderá ao abandono de um conjunto de dados adquiridos e manipulados por uma filosofia que, de acordo com modelos de organização espacial, lida com as realidades vivas e dinâmicas como se de factos acabados se tratasse. Este abandono, gradual e rigorosamente justificado pela argumentação bergsoniana, significará, num segundo momento, a possibilidade de superação de um conjunto de equívocos e aporias associados a algumas das maiores questões da metafísica ocidental. É justamente por este motivo que a descoberta da duração interna significa muito mais do que o reencontro de um reduto de intimidade pessoal, geralmente associado à expressão equívoca de um "impressionismo bergsoniano", atingindo antes o estatuto de um método filosófico cuja ambição é metafísica, expressão que significa no contexto do vocabulário bergsoniano a coincidência com um absoluto.

¹¹ Cf.: *Essai*, p. 75/67-68.

¹² A ideia de instante, resulta justamente desta confusão, diz-nos em DtS: "Instantanéité implique ainsi deux choses: une continuité de temps réel, je veux dire de durée, et un temps spatialisé, je veux dire une ligne qui, décrite par un mouvement, est devenue par là symbolique du temps: ce temps spatialisé,

daqueles que são, segundo a sua natureza própria, fenómenos não extensivos.

Observamos, pois, que aquilo que distingue a duração da dimensão espacial reside no seu carácter heterogéneo, isto é na *diferença de natureza* essencial entre cada um dos elementos¹³ que a constitui. Se algo diferencia a duração do espaço é justamente o facto de cada um desses elementos não poder ser reconduzido a uma única escala de grandeza. Cada elemento é essencialmente distinto do anterior, ainda que seja simultaneamente o reflexo dessa totalidade heterogénea que constitui a duração.

Contrariamente, o modo como concebemos os objectos no espaço implica, de forma sub-reptícia, a ideia de um suporte infinitamente divisível, cuja representação regularizada faz equivaler cada um dos fenómenos entre si, no interior de uma mesma escala previamente definida. A relação entre os elementos apresentados é então de conteúdo, de grandeza ou simplesmente de quantidade. A diferença que entre eles se estabelece é uma mera *diferença de grau*, pois, tal como enunciado anteriormente, a ideia de multiplicidade pensada extensivamente remete para a concepção de número e esta última para a ideia de partes ou de unidades inteiramente distintas entre si.¹⁴

Partindo desta contraposição, Bergson pretende chamar a atenção para os dois tipos de multiplicidade que nos é permitido pensar, um deles remetendo para a ideia de enumeração e justaposição de objectos equivalentes no interior de um espaço homogéneo, outro que implica a consideração da irredutibilidade de cada sensação ou emoção e, simultaneamente, a experiência de uma sucessividade no tempo, isto é de uma organização íntima de elementos. No primeiro caso, temos um conjunto de unidades justapostas que podem ser somadas num único agregado, sem perderem nada da natureza que lhes é própria. No segundo, cada um dos momentos é considerado em si, na sua realidade única, no seu tempo próprio, reflectindo simultaneamente o todo de uma sucessão para a qual não podemos encontrar melhor

qui comporte de spoints, ricoche sur le temps réel et y fait surgir l'instant." In Bergson, H., *Durée et simultanéité* [1922], Paris: PUF, 2009, p. 52.

¹³ A utilização que aqui fazemos do termo elemento revela e reforça a dificuldade que encontramos no uso da linguagem quando pretendemos referir-nos à relação *sui generis* que, de acordo com a experiência da duração, se estabelece entre a cada um dos momentos e o todo ou entre unidade e multiplicidade.

¹⁴ Cf. « [...] L'espace seul est homogène, [...] les choses situées dans l'espace constituent une multiplicité distincte, et [...] toute multiplicité distincte s'obtient par un déroulement dans l'espace. » (*Essai*, p. 89/80)

imagem do que a de uma melodia¹⁵.

A atomização da consciência que qualquer leitura espacializante realiza dá origem, tal como mostram as concepções associacionistas do eu, referidas por Bergson ao longo do *Ensaio*¹⁶, a uma mecanização da vida da consciência, inviabilizando tanto a ideia de liberdade como a de criatividade que a ela se associa. É aliás a esta dimensão de criatividade, decorrente da natureza própria da duração, que Bergson procurará associar o problema da liberdade, suspendidos os moldes espaciais e deterministas no interior dos quais a psicologia associacionista pretende abordar o problema. A criatividade associada à duração, compreendida não só enquanto puro devir temporal mas também como memória, é sem dúvida a marca que caracteriza a energia espiritual tal como pensada pelo autor. Como afirma Gilson: “Bergson atribui uma conotação espiritual universal ao acto do eu fundamental sem a procurar na razão”¹⁷.

Ora, como vimos anteriormente, a representação à qual habitualmente recorremos quando nos referimos à nossa ideia de eu revela uma ilusão fundamental mas dificilmente sanável, a ilusão de que podemos fazer corresponder os objectos distintos que percebemos na realidade exterior aos momentos constitutivos da nossa duração interior.

Consideramos que, com esta distinção, se pretende mostrar o aspecto qualitativo irreduzível que ganham os factos da nossa consciência quando pensados em si mesmos, isto é sem uma mediação simbólica. Daí deriva portanto todo o esforço de reencontro com os dados imediatos da consciência que, ao invés daquilo que a expressão em si mesma poderia parecer indicar, não diz respeito a um acto gratuito e instantâneo, mas ao resultado de um trabalho de crítica e de inversão ou suspensão da

¹⁵ « Si notre point conscient A n'a pas encore l'idée d'espace - et c'est bien dans cette hypothèse que nous devons nous placer - la succession des états par lesquels il passe ne saurait revêtir pour lui la forme d'une ligne; mais ses sensations s'ajouteront dynamiquement les unes aux autres, et s'organiseront entre elles comme font les notes successives d'une mélodie par laquelle nous nous laissons bercer. » (*Essai*, p. 77/69-70).

¹⁶ O exemplo dessas concepções é facilmente encontrado no pensamento de J. Locke e D. Hume, tanto a respeito da concepção do “eu” como do tipo de relação que na mente se estabelece entre ideias e representações. Cf. Locke, J., *Ensaio sobre o entendimento humano*, Livro II, capítulo II e XII-XIII, tradução portuguesa de Eduardo Soveral, Lisboa: FCG, 1999. E Hume, D., *Tratado da natureza humana*, Livro I, Secção I, Parte IV, trad. portuguesa de Serafim Pontes, Lisboa: FCG, 2001.

¹⁷ « Bergson attribue une connotation spirituelle universelle à l'acte du moi fondamental sans la chercher dans la Raison. » In Gilson, B., *La révision bergsonienne de la philosophie de l'esprit*, Paris: Vrin, 1992, p. 30. Regressaremos a esta temática, em particular no Capítulo 6 da dissertação, a propósito da passagem entre *Matéria e Memória* e *A Evolução Criadora*.

inclinação natural do trabalho do pensamento¹⁸, realizado através de uma demonstração rigorosamente conduzida.

Se retomarmos esse trabalho de suspensão realizado no *Ensaio*, um dos tópicos fundamentais da argumentação bergsoniana reside no esclarecimento das consequências resultantes da confusão que geralmente se cria quando estabelecemos simbolicamente uma correspondência entre a origem quantitativa de um determinado fenómeno e a dimensão qualitativa da sensação que o acompanha.

Neste sentido, no excerto que se segue, Bergson esforça-se por estabelecer veementemente a distinção entre o abalo nervoso inconsciente e a sensação ou emoção que é vivida pela consciência, dizendo-nos o seguinte:

Notamos que a um maior abalo nervoso corresponde geralmente uma sensação mais intensa; mas como estes abalos são inconscientes enquanto movimentos, já que adquirem para a consciência o aspecto de uma sensação que se lhes assemelha, não vemos como é que transmitiriam à sensação algo da sua própria grandeza. Pois, nada há de comum, repetimo-lo, entre grandezas sobreponíveis, tais como as amplitudes de vibração, por exemplo, e as sensações que não ocupam espaço.¹⁹

Ora, a confusão entre as variações *qualitativas* e *quantitativas* vem fundamentalmente do hábito de lermos as nossas emoções e sensações à luz da distinção espacial e de grandeza numérica de acordo com as quais representamos os objectos no espaço; tal como fazemos quando, como no exemplo, temos em consideração o abalo nervoso que experimentamos corporalmente mas de forma inconsciente.

A distinção entre *qualidade* e *quantidade* que assim é formulada e que parte fundamentalmente da distinção entre grandezas espaciais numéricas e fenómenos temporais heterogéneos será, de acordo com a nossa perspectiva, crucial para a compreensão do todo da filosofia bergsoniana, da qual nos propomos retirar as consequências nos capítulos que se seguem.

¹⁸ Cf. « [...] Si la métaphysique est possible, elle ne peut être qu'un effort pour remonter la pente naturelle du travail de la pensée [...] » In Bergson, H., "Introduction à la métaphysique" [1903], *La pensée et le mouvant, Oeuvres*, Paris : PUF, 1963, p. 206/1415.

¹⁹ « On remarque qu'à un plus grand ébranlement nerveux correspond généralement une sensation plus intense; mais comme ces ébranlements sont inconscients en tant que mouvements puisqu'ils prennent pour la conscience l'aspect d'une sensation qui ne leur ressemble guère, on ne voit pas comment ils transmettraient à la sensation quelque chose de leur propre grandeur. Car il n'y a rien de commun, nous le répétons, entre des grandeurs superposables telles que des amplitudes de vibration, par exemple, et des sensations qui n'occupent point d'espace. » (Essai, p. 25/25)

CAPÍTULO 2
ESTATUTO METAFÍSICO-METODOLÓGICO DA DISTINÇÃO
ENTRE MULTIPLICIDADES

1. Significação da distinção entre qualidade e quantidade

Tal como enunciámos no primeiro capítulo, a contraposição entre a experiência da duração interna e a concepção de espaço ocasiona simultaneamente a distinção entre dois tipos de multiplicidade, uma essencialmente numérica, a outra fundamentalmente qualitativa. Tal como é enunciado por Bergson na seguinte passagem:

Existem duas espécies de multiplicidade: a dos objectos materiais, que formam um número imediatamente, e a dos factos de consciência, que não poderiam ganhar o aspecto de um número sem o intermédio de alguma representação simbólica, onde intervém necessariamente [a ideia de] espaço.¹

Ainda que a distinção entre estes dois tipos de multiplicidade surja no contexto da diferenciação entre as duas dimensões antagónicas da duração e do espaço, acreditamos que ela será de maior relevância, no interior do pensamento bergsoniano, por outros motivos. Na nossa perspectiva, a importância desta distinção reside não tanto na clivagem que proporciona entre a interioridade da consciência e a exterioridade espacial, mas antes na possibilidade de diferenciação *entre dois tipos de multiplicidade essencialmente diferentes*. Dois tipos de multiplicidade que remeterão posteriormente para dois movimentos divergentes observáveis, conjuntamente, na realidade concreta.

A identificação da dimensão extensiva e da exterioridade com a concepção abstracta do espaço é, na nossa perspectiva, inteiramente provisória. Em *Matéria e*

¹ « [...] Il y a deux espèces de multiplicité: celle des objets matériels, qui forme un nombre immédiatement, et celle des faits de conscience, qui ne saurait prendre l'aspect d'un nombre sans l'intermédiaire de quelque représentation symbolique, où intervient nécessairement l'espace. » Bergson, H., *Essai sur les données immédiates de la conscience* [1889], *Œuvres*, Paris : PUF, 1963 (2e. Éd.), p. 59/65.

Memória veremos surgir uma realidade material cuja consideração deixa de ser negativa, uma vez que a natureza extensiva da matéria terá o seu lugar próprio no todo da metafísica bergsoniana². Por este motivo reforçamos aqui a nossa perspectiva de acordo com a qual o *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* tem, no todo da obra bergsoniana, um papel fundamentalmente metodológico, já que é nele que se estabelecem as distinções inaugurais que, com base na intuição da duração, constituirão um procedimento próprio observável no tratamento das questões levantadas nas obras que se lhe seguem.

Assim sendo, é de destacar o esforço bergsoniano nos primeiros capítulos do *Ensaio*, onde se torna evidente a relevância da distinção entre os tipos de multiplicidade. Se, numa primeira leitura, a distinção entre multiplicidades qualitativas e multiplicidades quantitativas parece introduzir fundamentalmente a distinção entre dois tipos de abordagem possíveis em face de uma mesma realidade, verificamos, no entanto, que aquela distinção virá a ser observável na duplicidade de tendências divergentes observáveis na realidade concreta.

Esclareçamos pois qual o sentido desta ambiguidade que, tendo sido introduzida no *Ensaio*, só virá a alcançar o seu sentido próprio no interior de uma metafísica do tempo enunciada mais tarde, em *Matéria e Memória*, e posteriormente desenvolvida em *A Evolução Criadora*³, através da designação do lugar próprio da inteligência no seio da evolução vital. O motivo desta ambiguidade prende-se aliás com as vicissitudes próprias do desenvolvimento da filosofia bergsoniana, já que o autor não estabelece nenhuma continuidade explícita entre cada uma das suas obras, procurando antes evitar, diante de cada novo problema, o prolongamento das conclusões previamente estabelecidas. Assim, é a uma verdadeira reconfiguração da filosofia bergsoniana que assistimos no início de cada nova obra, após a enunciação da questão sobre a qual esta se debruçará. Na verdade, o *modus faciendi* da sua reflexão filosófica deve-se inteiramente à exigência de um "pensamento por medida", um procedimento que obriga, diante de cada nova questão, à suspensão tanto das conclusões anteriormente obtidas como dos termos herdados da tradição filosófica.

Se observado retrospectivamente, o todo da produção filosófica bergsoniana pode ser disposto em círculos concêntricos, permitindo-nos movimentarmo-nos do seu

² Cf.: "Chapitre IV - De la délimitation et de la fixation des images", in Bergson, H., *Matière et Mémoire* [1896], *Œuvres*, Paris : PUF, 1963, [2e. éd.], pp. 199-251/316-356.

³ Cf.: Bergson, H., *L'Évolution Créatrice*, *Œuvres*, Paris : PUF, 1963 [2e. éd.], pp. 246- 251/703-708.

núcleo até à periferia ou, se o desejarmos, em sentido inverso. Na verdade, cada uma das obras pode encontrar a sua justificação no conteúdo da obra seguinte, mas, inversamente, cada novo problema considerado representa um acréscimo de complexidade relativamente à questão anterior. Assim, ao invés de estabelecer a base fixa sobre a qual seria construído o edifício sistemático do futuro pensar, a intuição da duração, apresentada no seu sentido mais literal na primeira obra, representa antes o lugar de passagem entre cada um dos círculos concêntricos.

Com esta imagem pretendemos apenas ilustrar o esforço que nos é exigido quando procuramos pensar isoladamente o contributo de cada obra. Assim, pois, diante desta imagem ilustrativa, parece tornar-se mais claro o sentido daquela ambiguidade que atrás enunciámos a respeito do estatuto da distinção entre multiplicidades qualitativas e multiplicidades quantitativas.

Como vimos no primeiro capítulo, não é imediatamente claro que esta distinção contenha a possibilidade de uma leitura propriamente ôntica, no sentido de se constituir imediatamente enquanto descrição da natureza própria de dois domínios distintos do real. A duração interna é passível de ser submetida à divisibilidade infinita que o espaço em nós introduz. Basta, a título de exemplo, que consideremos a terceira dimensão do tempo - o tempo homogêneo - esse tempo espacializado⁴ que nos oferece cada um dos relógios sem o qual não poderíamos encetar uma vida social. De modo semelhante, a realidade exterior, que diante de nós se estende, apresenta-se como passível de ser submetida à infinita divisibilidade que o espaço geométrico lhe pode conferir.

Assim pois, a multiplicidade quantitativa, aqui associada à ideia abstracta de espaço, constitui precisamente um tipo de abordagem possível na consideração de diferentes domínios do real, isto é no modo de pensar tanto a duração interior como a extensão exterior. Neste sentido, e procurando agora enfatizar a perspectiva que aqui apresentamos, a multiplicidade quantitativa revela ser uma representação intelectual particular do tipo de organização de multiplicidades que imaginamos no espaço, como tal ela é passível de ser aplicada a qualquer realidade que nos apareça como múltipla.

⁴ « Ainsi, quand nous entendons une série de coups de marteau, les sons forment une mélodie indivisible en tant que sensations pures, et donnent encore lieu à ce que nous avons appelé un progrès dynamique: mais sachant que la même cause objective agit, nous découpons ce progrès en phases que nous considérons alors comme identiques; et cette multiplicité de termes identiques ne pouvant plus se concevoir que par déploiement dans l'espace, nous aboutissons encore nécessairement à l'idée d'un temps homogène, image symbolique de la durée réelle. » (*Essai*, p. 93/83)

Contudo, e Bergson encaminha-nos desde o início para esta leitura, ainda que possamos na grande maioria dos nossos dias orientar-nos de acordo com uma representação espacial da nossa vida interior, dificilmente podemos dizer que esta representação diga algo acerca da natureza dessa dimensão da nossa experiência. Tal como o autor afirma na seguinte passagem:

O associacionismo reduz o eu a um agregado de factos de consciência, sensações, sentimentos e ideias. Mas se ele não vê nesses diversos estados nada mais do que aquilo que o seu nome exprime, se ele não retém deles senão o aspecto impessoal, ele poderá justapô-los indefinidamente sem obter outra coisa senão um eu fantasma, a sombra do eu projectando-se no espaço.⁵

Aquilo que a introspecção nos diz é, ao invés, que em relação ao tipo de organização próprio da série dos estados internos somos obrigados a pensar outro tipo de multiplicidade. Em última instância, e reconhecendo aqui precisamente a primeira formulação do método bergsoniano, a observação *imediata* dos dados da consciência obriga-nos a suspender o molde espacial da representação de multiplicidades, obrigando-nos mesmo a considerar outra modalidade no interior da qual tal realidade concreta, tal experiência viva e absoluta, possa ser pensada.

Somos portanto levados a concluir que uma das duas abordagens - no caso, a representação de uma multiplicidade qualitativa - revela ser não apenas uma representação ou um modo de ver exterior ao objecto, mas pelo contrário uma imagem procedente do próprio acto de observação do objecto em causa, a saber a heterogeneidade da duração interna.

Assim pois, se considerarmos a questão única e exclusivamente no âmbito do *Ensaio*, encontramos dois modos possíveis de conceber a multiplicidade, uma que decorre da observação da realidade concreta da duração interna - multiplicidade qualitativa - apontando para uma dimensão real da experiência. Outra que tem origem na concepção abstracta de espaço - a multiplicidade quantitativa - e que, como tal, parece não apontar nem decorrer de nenhuma experiência concreta, mas de um modo geométrico de entender o espaço. Diríamos pois que a representação de uma multiplicidade quantitativa é aparentemente desprovida de um fundo experiencial e que, no âmbito do *Ensaio*, esta representação desempenha somente uma função

⁵ « L'associationniste réduit le moi à un agrégat de faits de conscience, sensations, sentiments et idées. Mais s'il ne voit dans ces divers états rien de plus que ce que leur nom exprime, s'il n'en retient que l'aspect impersonnel, il pourra les juxtaposer indéfiniment sans obtenir autre chose qu'un moi fantôme, l'ombre du moi se projetant dans l'espace. » (*Essai*, p. 124/109)

negativa ou crítica. Daqui deriva precisamente a ambiguidade inicial do estatuto desta distinção entre tipos de multiplicidade: entre o estatuto meramente metodológico e a dimensão propriamente metafísica encontramos uma alternância à qual não podemos conferir plena estabilidade.

Sabemos, no entanto, que à semelhança do que acontece com a representação de uma multiplicidade qualitativa - decorrente de uma experiência interna fundamentalmente dinâmica e heterogénea - também a multiplicidade quantitativa, isto é a representação espacial e numérica através da qual observamos geralmente as realidades múltiplas, encontrará a sua justificação numa dimensão real da experiência. Nessa altura estaremos então em condições de afirmar a ligação profunda que se estabelece entre a metodologia e a metafísica bergsonianas.

Devemos portanto remeter o aprofundamento das consequências filosóficas inerentes a esta distinção basilar da reflexão bergsoniana para o momento⁶ em que nos encontremos em condições de avaliar a justificação metafísica da propensão espacial da nossa experiência concreta, atribuindo assim uma dimensão positiva à representação espacial e esclarecendo definitivamente o carácter metodológico que ganha a distinção.

Estabelecida a discussão em torno do estatuto metodológico-metafísico da distinção entre tipos de multiplicidades, no contexto do *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, que aqui deixámos numa situação aporética, torna-se essencial proceder a uma análise e leitura crítica do alcance filosófico da própria noção de multiplicidade qualitativa, a que de seguida procederemos.

1.1. Os dois tipos de multiplicidade

Atentemos nas palavras do autor já no final do segundo capítulo intitulado “De la multiplicité des états de conscience”:

[...] A multiplicidade dos estados de consciência, encarada na sua pureza original, não apresenta nenhuma semelhança com a multiplicidade distinta que forma um número. Haveria nela, dizíamos nós, uma multiplicidade qualitativa. Em suma, seria necessário admitir duas espécies de multiplicidade, dois sentidos possíveis do termo distinguir, duas concepções, uma qualitativa e a outra quantitativa, da diferença entre o mesmo e o outro.⁷

⁶ Cf.: Capítulo 4 da dissertação.

⁷ « [...] La multiplicité des états de conscience, envisagée dans sa pureté originelle, ne présente aucune ressemblance avec la multiplicité distincte qui forme un nombre. Il y aurait là, disions-nous, une

Considerar tal coisa como uma multiplicidade qualitativa significa, como afirma Bergson neste excerto, pensar a *diferença* entre o *mesmo* e o *outro*, isto é, pensar o problema da diferença e da alteridade em termos inteiramente novos: para lá dos termos de distinção e de exterioridade próprios da representação espacial.

Uma vez mais, tendo esta possibilidade surgido no âmbito da descoberta da duração interna, enquanto dimensão propriamente temporal, que, de acordo com a perspectiva bergsoniana, escapa à variável tempo pensada pela ciência, então, nesse caso, é no interior da própria intuição da duração que ela exige ser pensada.

Regressemos portanto à fonte onde Bergson pretende ter encontrado um domínio da nossa experiência que não se deixa apreender no interior das representações de carácter espacial. Se, no espaço, o mesmo e o outro estão colocados numa posição de exterioridade, já que aquilo que lhes serve de sustentáculo é a ideia abstracta de espaço geométrico, em última instância compreendido como continente, percebemos, de imediato que, no interior deste paradigma, aquilo que irá assegurar a ligação entre cada um dos elementos será determinado pelo carácter específico da própria representação espacial, previamente definida. Dela derivará inevitavelmente o tipo de relações que podem ser pensadas entre a diversidade dos elementos aí contidos.

A espacialidade assim considerada não decorre portanto da natureza ou da relação entre os elementos ali dispostos, mas antes da concepção prévia de uma representação no interior da qual essa relação está definida. Estaremos, assim, diante de uma forma previamente definida, de acordo com a qual pretendemos, *a posteriori*, apanhar a realidade que percebemos, estabelecendo assim uma distinção radical entre "a matéria da representação e a sua forma"⁸. Consequentemente, qualquer

multiplicité qualitative. Bref, il faudrait admettre deux espèces de multiplicité, deux sens possibles du mot distinguer, deux conceptions, l'une qualitative et l'autre quantitative, de la différence entre le *même* et l'*autre*. » (*Essai*, p. 90/80-81)

⁸ « [...] Ils [Lotze, Bain et Wundt] considèrent les sensations comme inextensives, et établissent, à la manière de Kant, une distinction radicale entre la matière de la représentation et sa forme. » (*Essai*, p. 69/63). Nesta passagem, Bergson procura mostrar como é que alguns autores da psicologia empirista, aparentemente desinteressados de uma concepção teórica do espaço, retomam o problema nos moldes estabelecidos por Kant, defendendo que a extensão resultaria da consideração simultânea de um conjunto de sensações simplesmente qualitativas. Ora, de acordo com a posição bergsoniana, para que o espaço possa resultar da coexistência dessas sensações é necessário termos em conta o acto *sui generis* do espírito que consiste já na concepção de um meio vazio e homogéneo - o próprio espaço (cf. *Essai*, 70/64). Trata-se de compreender o facto de a representação de espaço não brotar nesses casos da mera consideração da sua coexistência mas de, ao invés, a consideração da sua coexistência implicar já a intuição do próprio espaço.

relação pensada no interior desta representação estará antecipadamente determinada pelos preceitos que a constituem⁹.

Assim, a própria diferença entre o *mesmo* e o *outro* implicada pela ideia de uma multiplicidade, surge-nos previamente configurada de acordo com a representação abstracta de espaço enquanto suporte homogéneo¹⁰, que condicionará não só a relação entre as entidades mas também o entendimento que temos de cada uma das entidades que nele figuram.

Não há aliás - diz-nos Bergson - outra definição possível do espaço: é aquilo que nos permite distinguir uma da outra várias sensações idênticas e simultâneas: é portanto um princípio de diferenciação outro que não o da diferenciação qualitativa, e, por conseguinte, uma realidade sem qualidade.¹¹

À luz desta distinção entre qualidade e quantidade, já enunciada no nosso primeiro capítulo¹², de que modo poderemos nós pensar esta relação - entre o mesmo e o outro - sem ser por meio dos procedimentos de uniformização, distinção e exterioridade, implicados pela ideia de espaço homogéneo?

Vimos anteriormente que aquilo que permitia pensar a adição, entendida como uma operação realizada no espaço, implicava simultaneamente a percepção de um progresso interior de interpenetração. Contudo, ao procedermos à substituição deste progresso interior de interpenetração pela sua representação abstracta, reconfiguramos inteiramente a modalidade essencialmente dinâmica que se constituía originalmente

⁹ Não podemos deixar de ter aqui em conta o espaço tal como pensado por Kant como forma pura *a priori* da sensibilidade, determinando previamente o tipo de relações que no seu interior podem ser pensadas. Como aliás acontecerá a respeito do tempo. De acordo com a perspectiva bergsoniana, o modo como na "Estética Transcendental" Kant considera o espaço vem apenas reforçar a crença do senso comum num espaço independente do seu conteúdo: « On doit à Kant la formule précise de cette dernière conception: la théorie qu'il développe dans l'Esthétique Transcendantale consiste à doter l'espace d'une existence indépendante de son contenu, à déclarer isolable en droit ce que chacun de nous sépare en fait, et à ne pas voir dans l'étendue une abstraction comme les autres. En ce sens, la conception kantienne de l'espace diffère moins qu'on ne se l' imagine de la croyance populaire. Bien loin d'ébranler notre foi à la réalité de l'espace, Kant en a déterminé le sens précis et en a même apporté la justification. » (*Essai*, pp. 69/62)

¹⁰ É de salientar que esta concepção de espaço é herdeira da geometria euclidiana e que a utilização do termo extensivo substituirá gradualmente esta concepção abstracta de espaço cuja legitimação é encontrada na dimensão extensa da própria materialidade (cf. Capítulo 4 de MM).

¹¹ "Car il n'y a guère d'autre définition possible d'espace: c'est ce que nous permet de distinguer l'une de l'autre plusieurs sensations identiques et simultanées: c'est donc un principe de différenciation autre que celui de la différenciation qualitative, et, par suite, une réalité sans qualité." (*Essai*, p. 70/64)

¹² Vimos que a dimensão quantitativa se estabelecia com base numa operação de uniformização do carácter particular de cada elemento pensado isoladamente.

numa multiplicidade qualitativa, assim como o tipo de relação entre mesmo e outro que aí se estabelecia.

O processo pelo qual nós contamos as unidades e com elas formamos uma multiplicidade distinta apresenta um duplo aspecto: por um lado, nós supomo-las idênticas, coisa que não pode ser concebida senão sob a condição de que estas unidades se alinhem num meio homogêneo; mas, por outro lado, a terceira unidade, por exemplo, juntando-se às outras duas, modifica a natureza, o aspecto e como que o ritmo do conjunto: sem esta penetração mútua e este progresso, de algum modo qualitativo, não haveria adição possível.¹³

Tal como dizíamos, mesmo a operação de adição que julgávamos estabelecer-se somente no interior de uma representação espacial implica já, como vemos no excerto, uma dinâmica interna de natureza qualitativa: "a terceira unidade, por exemplo, juntando-se às outras duas, modifica a natureza, o aspecto e como que o ritmo do conjunto"¹⁴. Ao realizarmos a transposição desta dinâmica para um domínio homogêneo resta-nos apenas o aspecto uniformizado e exterior, a consideração das partes separadas de uma multiplicidade quantitativa. Posteriormente, para restabelecer a unidade no interior desta multiplicidade exige-se pensar um conjunto de relações inteiramente exteriores aos elementos em causa.

É por isso que a questão da alteridade quando pensada no domínio da duração e, portanto, no interior de uma multiplicidade qualitativa, ganha uma dimensão inteiramente diferente. Enquanto que no domínio da homogeneidade estamos autorizados a pensar a alteridade como relação entre termos inteiramente exteriores, no domínio da heterogeneidade temporal ela terá necessariamente que ser pensada como imanente ao progresso que em si mesma a duração traduz, progresso de *interpenetração e diferenciação qualitativa*.

Contudo, o excerto acima citado encaminha-nos ainda para um novo entendimento da relação entre ambos os domínios, espacial e temporal. Trata-se da dimensão de coexistência, na consciência, entre aquele progresso dinâmico que é

¹³ "[...] Le processus par lequel nous comptons des unités et en formons une multiplicité distincte présente un double aspect: d'un côté nous les supposons identiques, ce qui ne se peut concevoir qu'à la condition que ces unités s'alignent dans un milieu homogène; mais d'autre part la troisième unité, par exemple, en s'ajoutant aux deux autres, modifie la nature, l'aspect, et comme le rythme de l'ensemble: sans cette pénétration mutuelle et ce progrès en quelque sorte qualitatif, il n'y aurait pas d'addition possible." (*Essai*, p. 92/82)

¹⁴ "[...] La troisième unité, par exemple, en s'ajoutant aux deux autres, modifie la nature, l'aspect, et comme le rythme de l'ensemble" (*Essai*, 92/82)

definido por uma multiplicidade qualitativa, e a mera aglutinação de elementos separados que observamos no contexto de uma multiplicidade quantitativa.

O melhor exemplo que, a este respeito, Bergson nos apresenta é o da escuta das batidas de um relógio: ao mesmo tempo que se forma, no fundo da consciência um todo dinâmico e contínuo, constituído pelo som das batidas inadvertidamente percebido, somos capazes de, retrospectivamente, através de um esforço de atenção, estabelecer mentalmente a distinção entre cada uma delas e, considerando-as isoladamente, contá-las. A coexistência entre estas duas dimensões da consciência pessoal será adiante desenvolvida, já que ela se revela fundamental tanto para o entendimento da liberdade que Bergson nos apresenta no *Ensaio*, como para a compreensão da dualidade de domínios que pontuarão, gradualmente, o desenvolvimento da reflexão do nosso autor tanto em torno da vida como, posteriormente, em torno dos fenómenos morais e religiosos¹⁵.

Mas retomemos para já o esclarecimento desse carácter particular que no interior de uma multiplicidade qualitativa adquire a relação entre o *mesmo* e o *outro*. Exige-se, necessariamente, pensar o perfil *sui generis* de uma totalidade não mecânica, de uma realidade onde o novo elemento não é adicionado à maneira de uma parcela numa soma ou num agregado de elementos isolados, mas antes como vindo integrar uma “totalidade” em crescimento que ele modifica e pela qual é simultaneamente modificado. Recuperando a expressão de Vladimir Jankélévitch, na sua obra intitulada *Bergson*, pensar a especificidade de uma multiplicidade qualitativa significa pensar uma realidade viva, observável à luz do carácter específico das “totalidades orgânicas”¹⁶.

A multiplicidade qualitativa, que podemos observar na duração interna da consciência, revela uma realidade dinâmica, no interior da qual cada novo elemento introduz uma diferença qualitativa, exigindo ser pensada para lá da mera soma de unidades indiferentes e isoladas numa totalidade estática ou mecânica.

Tal facto implica, portanto, que estabeleçamos a distinção entre o pensamento de uma realidade intemporal, uma realidade que se deixa pensar como um todo acabado e infinitamente divisível, e o pensamento de uma outra realidade cuja natureza

¹⁵ Esta dualidade que surge no *Ensaio* algo iludida pela contraposição entre duração e espaço virá a ser essencial para a interpretação do pensamento bergsoniano no seio da discussão em torno do dualismo ou do monismo da sua filosofia.

¹⁶ Jankélévitch, V., *Bergson* [1959], Paris : PUF, 1999 [2e. éd.].

temporal traduz um progresso e um crescimento que implicam permanente alteração de forma e interpenetração das partes que a integram¹⁷.

Esclarecendo, podíamos dizer que, enquanto no espaço a relação entre o mesmo e o outro é exterior, de acordo com a experiência da duração a relação entre o mesmo e o outro é interna, a diferença entre os elementos não introduz necessariamente uma relação de exterioridade, ela é imanente à própria realidade no interior da qual nos aparece, e na qual se confunde.

A alteridade no contexto das multiplicidades qualitativas exige ser pensada como no interior de um movimento que é ele próprio um movimento de diferenciação: é nessa relação de imanência que deve ser pensado o estatuto de cada elemento virtualmente isolável desse todo *organizado*.

Esta exigência, trazida pela intuição da duração da consciência, de pensar a categoria de alteridade para lá das noções de distinção e exterioridade, prende-se igualmente com o facto de a intuição da duração da consciência nos obrigar a suspender os moldes habituais e mecânicos próprios da inteligência, para pensarmos de outro modo o carácter próprio das realidades vivas e mutáveis.

Esta exigência conduz-nos, aliás, a uma outra grande dificuldade: como pensar a *unidade* de uma realidade heterogénea, cuja dinâmica implica um processo de diferenciação e, portanto, uma multiplicidade qualitativa?

Se anteriormente procurávamos compreender a especificidade da relação entre o mesmo e o outro, no âmbito de uma multiplicidade qualitativa, agora procuramos pensar a relação entre *unidade* e *multiplicidade*. Acompanhando a par e passo a argumentação bergsoniana, compreendemos que este propósito é auxiliado por uma crítica rigorosa à argumentação da psicologia associacionista, que insiste em definir, para a diversidade da consciência, critérios mecânicos de reconstituição de uma unidade que vem a ser, afinal, meramente formal.

É de assinalar que se todas estas questões são levantadas a propósito da consideração do problema da liberdade, isso é devido ao próprio método bergsoniano que aqui começa a ser desenhado: a desconstrução dos falsos problemas passa precisamente pelo objectivo de mostrar a desadequação dos termos habituais da questão à questão ela própria. Neste caso específico, tendo em vista o problema da

¹⁷ Sem a ideia de interpenetração e de diferença qualitativa não poderíamos sequer compreender a duração interna da consciência como uma realidade de progresso contínuo. A compreensão dessa dimensão de diferenciação e crescimento passará ainda pela introdução do aspecto memorial inerente à própria duração, dimensão que será explicitamente considerada no capítulo quarto da dissertação.

liberdade, trata-se de mostrar como é que uma concepção mecanicista da consciência desemboca, inevitavelmente, num determinismo psicológico incapaz de justificar ou até de afirmar o facto da liberdade.

Se a consideração de multiplicidades quantitativas remete para um procedimento de atomização dos elementos - distinção e exteriorização - implicando a intuição de um espaço homogéneo - simultaneidade - ela exigirá, então, o restabelecimento de relações determinadas (de associação, grandeza, contiguidade ou causalidade) que garantam, *a posteriori*, a unidade do todo. Uma unidade que nos encaminha para uma visão mecânica de realidades que assim serão, necessariamente, consideradas estáticas ou definitivamente acabadas.

Ora, se a representação de multiplicidades quantitativas nos orienta para domínios que, com ou sem legitimidade, veremos como estáticos e acabados, a consideração de multiplicidades qualitativas procede necessariamente da observação ou contacto com realidades dinâmicas, cuja unidade só poderá ser compreendida de acordo com a figura de um progresso contínuo e cumulativo de diferenciação e criação.

Introduzindo um novo aspecto na totalidade na qual é inserido e, simultaneamente, adquirindo nessa totalidade uma nova matiz, cada momento ou elemento é, na sua particularidade, irreduzível ao momento anterior. Portanto, se neste contexto pretendermos pensar uma forma de unidade, ela só pode ser pensada como uma unidade de diferenciação, unidade que traduzirá ela própria um movimento duplo de conservação e novidade¹⁸. Não havendo atomização nem sequer uniformidade entre os elementos, cada novo momento revela um movimento contínuo de criação.

No contexto do *Ensaio*, Bergson averigua as consequências do apagamento desta dimensão, por via da aplicação da representação de multiplicidade quantitativa sobre realidades plurais, essencialmente dinâmicas e criativas. Tal como acontece, por exemplo, a propósito das concepções de "Eu" ou de liberdade, como veremos de seguida.

¹⁸ Com vista à explicitação desta dimensão veja-se o ponto 3 deste capítulo: "O problema da memória no contexto do *Ensaio*: a temporalização enquanto novidade e conservação", p. 70.

2. Como pensar uma unidade heterogénea? O problema da liberdade

Assim, pois, a leitura das realidades mutáveis, vivas e heterogéneas à luz de uma concepção abstracta e vazia de unidade contribuiu, ao longo dos tempos, para as falsas concepções de *eu* e, conseqüentemente, de liberdade. A projecção destes problemas no espaço, a sua consideração com base em representações de pendor espacial e, portanto, na maioria das vezes, mecânicas, tornaram as questões em si inteiramente insolúveis.

O entendimento da distinção entre multiplicidades anteriormente exposto será fundamental para compreendermos não só a crítica bergsoniana à psicologia associacionista, em particular à sua concepção de "eu", mas, e fundamentalmente, à concepção de liberdade que deriva das posições deterministas.

Há, de acordo com a posição bergsoniana, uma tendência por parte da visão da psicologia associacionista para confundir aquilo que é a natureza essencialmente heterogénea do "eu profundo", ou seja, a sua configuração enquanto multiplicidade qualitativa, com a sua mera representação espacial. À imagem daquilo que acontecia com a própria duração, com a qual podemos aliás identificar o "eu profundo", a transposição da sua natureza heterogénea para uma concepção espacial, isto é a observação do diverso da consciência de acordo com a representação de uma multiplicidade quantitativa - no interior de um espaço homogéneo - introduz um equívoco de difícil remoção.

Basta-nos ter mostrado que a nossa duração nos pode ser apresentada directamente numa intuição, que ela nos pode ser sugerida indirectamente por meio de imagens, mas que ela não poderia - se deixarmos ao termo conceito o seu sentido próprio - ser fechada numa representação conceptual. Experimentemos, por um momento, fazer dela uma multiplicidade. Será necessário acrescentar que os termos desta multiplicidade, em vez de se distinguirem como os de uma multiplicidade qualquer, penetram uns nos outros, e que nós podemos sem dúvida, por um esforço de imaginação, solidificar a duração uma vez decorrida, dividi-la então em pedaços que se justapõem e contar todos os pedaços, mas esta operação realiza-se sobre a recordação estática da duração, sobre o rasto imóvel que a mobilidade da duração deixa atrás dela, não sobre a própria duração. Admitamos portanto que, se há aqui uma multiplicidade, esta multiplicidade não se assemelha a nenhuma outra. Diríamos então que a duração tem unidade? Sem dúvida que uma continuidade de elementos que se prolongam uns nos outros participa da unidade tanto quanto da multiplicidade, mas esta unidade movente, mutável, colorida, viva, não se assemelha em nada à unidade abstracta, imóvel e vazia, que circunscreve o conceito de unidade pura.¹⁹

¹⁹ "Qu'il nous suffise d'avoir montré que notre durée peut nous être présentée directement dans une intuition, qu'elle peut nous être suggérée indirectement par des images, mais qu'elle ne saurait - si on

Em face de uma realidade essencialmente heterogênea, tal como compreendemos ser a da consciência, a psicologia associacionista, de inspiração claramente mecanicista, procura reconstituir a unidade do "eu" através das diversas modalidades de relação possível entre os seus estados isolados. Este procedimento, ao invés de compreender a relação de interpenetração que a vida da consciência implica, pela sua matriz essencialmente temporal, procura estabelecer um conjunto de relações *externas* que garantam, *a posteriori*, a unidade perdida. Assim, diz-nos Bergson:

Se, à medida que nos afastamos das camadas profundas do eu, os nossos estados de consciência tendem cada vez mais a ganhar a forma de uma multiplicidade numérica e a desenvolver-se num espaço homogêneo, é precisamente porque os estados de consciência indicam uma natureza cada vez mais inerte, uma forma cada vez mais impessoal. Não nos espantemos pois se somente aquelas ideias que quase não nos pertencem são adequadamente exprimíveis através de palavras: só a essas, como veremos, se aplica a teoria associacionista. Exteriores umas às outras, elas estabelecem entre si relações onde a natureza íntima de cada uma delas não entra para nada, relações que podem ser classificadas: diríamos portanto que elas se associam por contiguidade, ou por qualquer razão lógica.²⁰

Ora, a dimensão da nossa experiência que será apreendida por meio do uso destas relações lógicas - como a causalidade, a contiguidade ou a semelhança -, aquilo a que Bergson dá o nome de "eu de superfície", é precisamente o domínio mais impessoal da nossa experiência. Trata-se na realidade de uma sombra da nossa experiência mais pessoal, somente a essa sombra podem ser aplicadas as regras de associação que geralmente aplicamos ao mundo exterior. Se este "eu superficial" parece

laisse au mot concept son sens propre - s'enfermer dans une représentation conceptuelle. Essayons, un instant, d'en faire une multiplicité. Il faudra ajouter que les termes de cette multiplicité, au lieu de se distinguer comme ceux d'une multiplicité quelconque, empiètent les uns sur les autres, que nous pouvons sans doute, par un effort d'imagination, solidifier la durée une fois écoulée, la diviser alors en morceaux qui se juxtaposent et compter tous les morceaux, mais que cette opération s'accomplit sur le souvenir figé de la durée, sur la trace immobile que la mobilité de la durée laisse derrière elle, non sur la durée même. Avouons donc, s'il y a ici une multiplicité, que cette multiplicité ne ressemble à aucune autre. Disons-nous alors que la durée a de l'unité? Sans doute une continuité d'éléments qui se prolongent les uns dans les autres participe de l'unité autant que de la multiplicité, mais cette unité, mouvante, changeante, colorée, vivante, ne ressemble guère à l'unité abstraite, immobile et vide, que circonscrit le concept d'unité pure." ("L'Introduction à la métaphysique", PM, pp. 188-189/1402)

²⁰ "Si, à mesure que nous nous éloignons des couches profondes du moi, nos états de conscience tendent de plus en plus à prendre la forme d'une multiplicité numérique et à se déployer dans un espace homogène, c'est précisément parce que ces états de conscience affectent une nature de plus en plus inerte, une forme de plus en plus impersonnelle. Il ne faut donc pas s'étonner si celles-là seules de nos idées qui nous appartiennent le moins sont adéquatement exprimables par des mots: à celles-là seulement, comme nous verrons s'applique la théorie associacionista. Extérieures les unes aux autres, elles entretiennent entre elles des rapports où la nature intime de chacune d'elles n'entre pour rien, des rapports qui peuvent se classer: on dira donc qu'elles s'associent par contiguïté, ou par quelque raison logique." (*Essai*, p. 101/90)

desempenhar, no âmbito do *Ensaio*, um papel meramente negativo, podemos desde já adiantar que ele será gradualmente justificado a partir da obra de 1896 - *Matéria e Memória*²¹ e, mais tarde, em *A Evolução Criadora*.

Como veremos adiante, o grande problema da representação que o associacionismo tem do eu e que, na verdade, podemos encontrar numa determinada forma da nossa experiência - a nossa vida activa - é que, ao esconder a verdadeira natureza da vida mais profunda da consciência, conduz a um conjunto de falsos problemas.

É que esse eu com o qual a psicologia associacionista lida é inteiramente desprovido da sua natureza pessoal: ao projetarmos no espaço o conteúdo da nossa duração retiramos a cada um dos nossos estados de consciência aquilo que ele tinha de particular, retirando-lhe igualmente o aspecto que ganhava no interior da realidade dinâmica da duração na qual se integrava como parte viva de um todo orgânico²². Em suma, a sua extracção dessa totalidade não ocorre sem prejuízo para o entendimento da sua natureza.

Em suma, Bergson pretende mostrar-nos como é que a uma concepção associacionista do "eu" não pode seguir-se senão uma visão determinista da vida da consciência e, conseqüentemente, uma negação da liberdade em si. Tendo isolado os estados da consciência entre si, a tarefa de reconstituição da sua unidade ou estará para sempre condenada ao fracasso, ou resultará apenas no restabelecimento

²¹ Em *Matière et Mémoire* tornar-se-á evidente que este "eu superficial" não representa apenas a imagem ilusória que temos de nós próprios, com a qual lidamos na nossa vida quotidiana. Imagem esta que serviria de base a uma psicologia de pendor mecanicista. Ele representa antes um modo da nossa experiência efectiva, nomeadamente no seu contacto com a exterioridade, seja através da percepção, da linguagem ou da vida social. Assim, como veremos com maior detalhe no Capítulo 4 da nossa dissertação, o "eu profundo" e o "eu superficial" serão na realidade coexistentes, na medida em que representam aspectos distintos da nossa experiência, um fundamentalmente espiritual, o outro, essencialmente activo. Cf.: Capítulo 4 deste trabalho.

²² Nenhum outro autor reflectiu a respeito desta diferença - entre organismo e mecanismo - como o fez V. Jankélévitch no capítulo "Totalités organiques" da sua obra *Bergson*. Na verdade, esta distinção entre mecanismo e organismo atravessa toda a filosofia bergsoniana, mesmo quando ela não é directamente referida. Diz-nos Jankélévitch: "Telle est, en effet, l'opposition intime entre les parties d'un organisme et les éléments d'un mécanisme: celles-là (par exemple, une sensation) sont des véritables microcosmes, des entités autonomes bien qu'elles reflètent, comme dirait Leibniz, l'univers entier "immanément"; et inversement ceux-ci, bien que simples et purs, sont absolument complémentaires les uns des autres. [...] Un état d'âme n'est pas arithmétiquement égal à la somme des ses éléments: ce n'est pas un pluriel, mais une unité originale et concertante, un 'individu'." (Jankélévitch, V., *Idem*, p. 20)

mecânico de relações provisórias, tal como acontece, por exemplo, na visão empirista de David Hume²³.

Conduzidos por este tipo de entendimento mecânico da realidade múltipla da nossa consciência desembocaremos naquilo a que Bergson chama "determinismo psicológico"²⁴.

O determinismo psicológico procurará estabelecer um conjunto de relações que lhe permitam deduzir cada um dos estados de consciência dos estados anteriores, seja por via causal, de semelhança ou simplesmente de inerência. Sabemos no entanto que, no interior de uma realidade dinâmica "existe entre os estados de consciência sucessivos uma diferença de qualidade, que faz com que fracassemos sempre ao tentarmos deduzir um deles, a priori, daqueles que o precedem."²⁵

Assim, as relações criadas com base na causalidade, na semelhança ou na contiguidade são relações que implicam necessariamente uma anulação do carácter qualitativo ímpar de cada um dos factos de consciência. Na verdade, estas relações revelam somente que a psicologia associacionista trabalha com base numa representação espacial dos factos da consciência e não com a subtilidade da sua realidade movente. Ou, se quisermos usar as palavras de Bergson, à experiência real da consciência substitui-se uma simbólica espacial mecanicamente operativa. Assim sendo, cada vez que procedermos à consideração das relações que aí se estabelecem, já não é à consciência ela mesma que nos referimos, mas à sua imagem projectada no espaço, enfim, à sua representação simbólica.

Herdeiro da psicologia associacionista, o determinismo psicológico não poderia dizer respeito senão a este eu superficial, trabalhando sempre a partir de estados que

²³ Cf.: "Visto que a imaginação pode separar todas as ideias simples e uni-las de novo na forma que lhe aprouver, nada seria mais inexplicável do que as operações desta faculdade, se ela não fôsse orientada por alguns princípios universais [...]. As qualidades em que se origina esta associação e que desta maneira levam a mente de uma ideia para a outra, são três: a semelhança, a contiguidade no tempo e no espaço e a relação de causa e efeito. [...] Há aqui uma espécie de atracção, a qual veremos ter no mundo do espírito efeitos tão extraordinários como no mundo da natureza, e manifestar-se sob tantas e tão variadas formas como neste." In Hume, D., *Tratado da Natureza Humana*, trad. portuguesa de Serafim Pontes Lisboa: FCG, 2001, pp. 38-39.

²⁴ "Le déterminisme associationiste se représente le moi comme un assemblage d'états psychiques, dont le plus fort exerce une influence prépondérante et entraîne les autres avec lui. Cette doctrine distingue donc nettement les uns les autres les faits psychiques coexistants: "J'aurais pu m'abstenir de tuer, dit Stuart Mill, si mon aversion pour le crime et mes craintes de ses conséquences avaient été plus faibles que la tentation qui me poussait à le commettre." (*Essai*, p. 119/105)

²⁵ "Le déterminisme psychologique, sous sa forme la plus précise et la plus récente, implique une conception associationniste de l'esprit. On se représente l'état de conscience actuel comme nécessité par les états antérieurs, [...] [Mais] il existe entre des états de conscience successifs une différence de qualité, qui fait que l'on échouera toujours à déduire l'un d'eux, a priori, de ceux qui le précèdent." (*Essai*, p. 117/103)

foram desprovidos da sua natureza própria, isto é, da qualidade de que eram revestidos no interior da duração. Operando assim a partir dessa dimensão da nossa vida pessoal cuja marca é, paradoxalmente, a impessoalidade, o determinismo descobre aquilo que ele próprio ali colocou: uma dimensão da experiência inteiramente subordinada aos símbolos espaciais e linguísticos que caracterizam a "nossa" vida impessoal. Neste contexto, e com base neste tipo de psicologia grosseira não poderíamos senão concluir a inteira determinação da vida consciente.

O associacionismo reduz o eu a um agregado de factos de consciência, sensações, sentimentos e ideias. Mas se ele não vê nestes diversos estados nada mais do que o seu nome exprime, se não retém deles nada mais do que o aspecto impessoal, ele poderá justapô-los indefinidamente sem obter outra coisa que não um eu fantasma, a sombra do eu projectando-se no espaço. Se, pelo contrário, ele toma estes estados psicológicos com a coloração particular que eles revestem numa pessoa determinada e que lhes vem a cada um do reflexo de todos os outros, nesse caso torna-se desnecessário associar vários factos de consciência para reconstituir a pessoa: ela está inteiramente num só de entre eles, desde que saibamos escolhê-lo.²⁶

A argumentação bergsoniana neste excerto é, na verdade, de grande alcance do ponto de vista não apenas da compreensão da natureza da experiência de si mas ainda do problema da liberdade. Se suspendermos os moldes no interior dos quais opera o associacionismo, o problema da liberdade será, enfim, considerado já não de acordo com o esquema espacial que conduz ao determinismo mas, pelo contrário, a partir precisamente da intuição da duração interna da consciência, isto é “*sub specie durationis*”.

Portanto, ao invés de se proceder à uniformização da vida da consciência procura-se observar *imediatamente*²⁷ aquilo que constitui a natureza múltipla e qualitativa do fundo mais pessoal da experiência de si e aí descobrir que, uma vez suspensos os moldes mecanicistas que nos conduzem à consideração estática de

²⁶ "L'associationnisme réduit le moi à un agrégat de faits de conscience, sensations, sentiments et idées. Mais s'il ne voit dans ces divers états rien de plus que ce que leur nom exprime, s'il n'en retient que l'aspect impersonnel, il pourra les juxtaposer indéfiniment sans obtenir autre chose qu'un moi fantôme, l'ombre du moi se projetant dans l'espace. Que si, au contraire, il prend ces états psychologiques avec la coloration particulière qu'ils revêtent chez une personne déterminée et qui leur vient à chacun du reflet de tous les autres, alors point n'est besoin d'associer plusieurs faits de conscience pour reconstituer la personne: elle est tout entière dans un seul d'entre eux, pourvu qu'on sache le choisir." (*Essai*, p. 124/109)

²⁷ A noção de imediato na filosofia bergsoniana será alvo da nossa análise no âmbito do Capítulo 8. Esta noção, pode certamente, constituir uma interessante porta de entrada na filosofia bergsoniana, veja-se a esse respeito a obra de Tsukada, S., *L'immédiat chez H. Bergson et G. Marcel*, Louvain – Paris : Éditions Peeters, 1995. Considerar os dados *imediatos* da consciência significa, resumidamente, suspender todas aquelas mediações simbólicas exteriores à observação do dado em si mesmo e, inversamente, fazer da observação do dado o ponto de partida para o trabalho filosófico.

todas as realidades, encontramos uma realidade de interpenetração, no interior da qual, cada momento reflecte o todo da personalidade. Tal significa que a cada momento é o todo da duração que se espelha num novo elemento. Não no sentido em que o todo da personalidade determina a natureza do momento presente - estabelecendo com ele uma relação causal -, mas antes na medida em que cada um dos elementos da duração é na realidade o espelho de toda a personalidade.

Ora, o acto livre emergirá precisamente dessa densidade própria da duração, resultando não de uma causa voluntarista, de um agente exterior à acção, de um eu formal independente da sua duração, mas de uma espontaneidade de geração que se traduzirá no agir livremente.

Assim, ao invés de compreendermos o acto livre como a consequência de um processo de deliberação do eu diante das várias opções possíveis, encontraremos um modo inteiramente diferente de estabelecer a relação entre a acção livre e o domínio de onde ela procede. Assim, diz-nos Bergson:

O determinismo, obedecendo a uma vaga necessidade de representação simbólica, designará por meio de palavras os sentimentos opostos que dividem o eu, assim como o próprio eu. Fazendo-os cristalizar sob forma de palavras bem definidas, primeiramente ele retira de imediato qualquer espécie de actividade à pessoa e, de seguida, aos sentimentos pelos quais é afectada. Ele verá, por um lado, um eu sempre idêntico a si próprio, e, por outro, sentimentos contrários, não menos variáveis, que o disputam; a vitória será necessariamente entregue ao mais forte. Mas este mecanismo ao qual nos condenámos antecipadamente não tem outro valor senão o de uma representação simbólica: ela não poderá manter-se diante do testemunho de uma consciência atenta, que nos apresenta o dinamismo interno como um facto²⁸.

O modelo de acordo com o qual o determinismo pensa o acto livre não é, na verdade, muito diferente do modo como os defensores do livre arbítrio pensam o processo de deliberação que conduz à acção. Enquanto os primeiros vêem na vida da consciência uma determinação do facto presente pelo facto anterior, ou pelo todo da personalidade, e portanto, fazem da acção presente um mero resultado necessário da vida anterior da consciência, os segundos, defensores do livre arbítrio, consideram um

²⁸ "[...] Le déterminisme, obéissant à un vague besoin de représentation symbolique, désignera par des mots les sentiments opposés qui se partagent le moi, ainsi que le moi lui-même. En les faisant cristalliser sous forme de mots bien définis, il enlève par avance toute espèce d'activité vivante à la personne d'abord, et ensuite aux sentiments dont elle est émue. Il verra alors, d'un côté, un moi toujours identique à lui-même, et, de l'autre, des sentiments contraires, non moins invariables, qui se leur disputent; la victoire, demeurera nécessairement au plus fort. Mais ce mécanisme auquel on s'est condamné par avance n'a d'autre valeur que celle d'une représentation symbolique: il ne saurait tenir contre le témoignage d'une conscience attentive, qui nous présente le dynamisme interne comme un fait." (*Essai*, p. 129/113)

eu exterior ao processo de deliberação, e observam-no como oscilando entre uma e outra possibilidade, até ao momento final da decisão voluntária por um dos caminhos que hipoteticamente se lhe apresentavam.

Há, na verdade, um conjunto de condições comuns a estas duas posições que derivam, aos olhos de Bergson, num conjunto de dificuldades insuperáveis.

Assim, do ponto de vista das condições teríamos, primeiramente, uma distinção incompreensível entre agente e acção, já que a vida da consciência nos é dada como um todo de continuidade e interpenetração na duração.

Em segundo lugar, decorrente da primeira condição, uma afirmação da *indiferença* do eu relativamente à vida que o constitui, apresentando como exteriores e hipotéticas dimensões reais da personalidade, que constituem efectivamente a sua complexidade interna, assim como a sua evolução. Na verdade, considerar uma possibilidade de acção significaria coincidir já com ela e ser por ela alterado.

Em terceiro lugar, de acordo com este esquema, a decisão por uma das alternativas seria realmente incompreensível, já que não haveria entre o *eu* e a decisão tomada nenhuma relação de inerência ou, de acordo com a posição determinista, nada mais senão a força da necessidade.

Por fim, todo este esquema não revelaria ser mais do que o resultado de uma posição retrospectiva a respeito daquilo que é efectivamente a vida de continuidade da consciência.

Bergson procura, portanto, fazer apelo à nossa capacidade de observação interna para tornar evidente o facto de a consciência aparecer como um *dinamismo* cujos elementos estão, como vimos anteriormente, em relação de interpenetração. Assim, pois, a posição fundamental de ambas as posições - a ideia de um eu isolado e imperturbável alternando entre diversas possibilidades de acção - revela, de acordo com a posição bergsoniana, um artifício que resulta na incompreensibilidade total do facto da liberdade.

Ora, de acordo com a posição bergsoniana, ao invés de se verificar um abismo intransponível ou uma necessidade irrevogável entre o eu e as suas acções, o acto livre decorre da espontaneidade do todo da nossa personalidade. Na verdade, diz-nos Bergson, "[...] somos livres quando os nossos actos emanam da nossa personalidade

inteira, quando eles a exprimem, quando eles têm com ela aquela indefinível semelhança que encontramos por vezes entre a obra e o artista."²⁹

De que modo podemos nós entender esta ideia de espontaneidade? O acto livre é uma ocorrência rara na nossa vida pessoal, é o próprio Bergson que o diz repetidamente, é que a coincidência com o todo da nossa personalidade ou, por outras palavras, a concentração do todo da nossa personalidade no momento presente e, portanto, o reflexo dessa *totalidade* orgânica num acto livre não é, efectivamente, algo comum. É aliás no "espaço" intermédio entre uma vida condicionada pelo hábito e a nossa vida mais pessoal que decorrem a maioria dos nossos dias e dos nossos actos. É por isso que agir de modo inteiramente livre é um evento raro no todo da nossa biografia.

Aquilo que permite a Bergson compreender a natureza da acção livre é precisamente o estabelecimento de uma *distinção* fundamental entre essa vida mais ou menos mecânica, que regula a quotidianidade, e a profundidade da nossa vida pessoal, que somente em raras ocasiões *vem à superfície*, revelando-se livremente.

O estabelecimento desta distinção que, ao nível do *Ensaio*, é ainda de pouco alcance, revela já uma primeira formulação do método de diferenciação que será de grande alcance nas obras futuras e no tratamento das questões centrais que aí encontramos.

Mas, limitando-nos aqui à consideração desse esforço de diferenciação no âmbito do *Ensaio*, a distinção entre esse nível superficial do nosso eu *activo* - que se reflecte no uso que fazemos da linguagem, na formulação das representações esquemáticas e na consideração do universo social - e o eu *passivo* - que coincide com a natureza da nossa experiência mais pessoal, traduzindo uma dinâmica criativa - permite-nos compreender a experiência pessoal como uma oscilação e entre um e outro domínio³⁰. É aliás esta coexistência entre um e outro domínio da nossa vida pessoal que permite a Bergson afirmar algo que, à primeira vista, pode surgir de modo chocante: os nossos actos admitem diferentes graus de liberdade.

²⁹ "Bref, nous sommes libres quand nos actes émanent de notre personnalité entière, quand ils l'expriment, quand ils ont avec elle cette indéfinissable ressemblance qu'on trouve parfois entre l'œuvre et l'artiste." (*Essai*, p. 129/113)

³⁰ Para uma melhor compreensão do sentido de cada uma das dimensões e da sua coexistência ver o Ponto 3 deste capítulo: "O problema da memória no contexto do *Ensaio*: a temporalização enquanto novidade e conservação", p. 70.

Ser livre significará portanto coincidir inteiramente com a continuidade de interpenetração que a duração heterogênea revela. É dessa coincidência com o domínio puramente qualitativo da nossa experiência, reduto último da nossa vida *mais pessoal*, que nasce o acto livre. O "eu profundo" é, pois, o lugar da liberdade:

Toda a obscuridade vem do facto de uns e outros se representarem a deliberação sob forma de oscilação no espaço, quando na verdade ela consiste num progresso dinâmico onde o eu e os seus próprios motivos estão num devir contínuo, como verdadeiros seres vivos.³¹

Compreender a natureza do acto livre implica, pois, compreender a natureza desse progresso dinâmico, desse devir contínuo entre o eu e os seus motivos, entre o eu e os factos de consciência, para lá de qualquer relação de causalidade ou determinação.

De imediato nos é evidente que um progresso e um devir não se deixam pensar de acordo com o par categorial agente/acção, assim torna-se necessário acompanhar esse mesmo progresso de modo a compreender aquilo que está efectivamente na sua natureza. Abandonando o resíduo simbólico que tem por base um "eu activo" ou superficial, reconhecível na nossa vida quotidiana, é necessário avançar na descoberta da realidade criativa, ainda que possamos compreendê-la como um reduto de passividade, que constitui em profundidade o eu e a sua natureza temporal.

Devemos portanto suspender a diversidade de categorias que de uma ou de outra forma podem ser consideradas como pertencendo à família da ideia de agente ou protagonista - compreendidos enquanto princípios exteriores à própria acção - e, através do acompanhamento da experiência da duração, descobrir aquilo que efectivamente constitui esse modo *sui generis* da vida pessoal ao qual podemos chamar liberdade.

Ora, ao invés daquilo que encontramos do lado da vida activa - um eu que se adapta necessariamente às formas da exterioridade, recebendo delas a sua configuração espacial - encontramos na coincidência com a duração uma série dinâmica de interpenetração cuja evolução é ela mesma criação. Criação imanente é certo, mas ainda criação, da qual resultará, através de um esforço de coincidência, o acto livre.

³¹ "Tout l'obscurité vient de ce que les uns et les autres se représentent la délibération sous forme d'oscillation dans l'espace, alors qu'elle consiste en un progrès dynamique où le moi et les motifs eux-mêmes sont dans un continuel devenir, comme de véritables être vivants." (*Essai*, p. 137/120)

O acto livre implica pois a suspensão do nosso eu impessoal, do nosso eu operativo e iminentemente activo, com vista ao reencontro de um lugar de *passividade* que, em verdade, coexiste com o primeiro. A natureza da liberdade que aí encontramos deve ser de um tipo inteiramente diferente, deve ser pensada como criação espontânea, ou até mesmo como expressão.³² A esse respeito diz-nos Bergson: “Com efeito, é da alma inteira que emana a decisão livre; e o acto será tanto mais livre quanto a série dinâmica à qual ele se liga tenda a identificar-se com o eu fundamental.”³³

A liberdade no contexto do *Ensaio* pode ser pensada fundamentalmente como criação e expressão, já que é essa a natureza que define a própria vida profunda da personalidade. Procurar ser livre será procurar coincidir com essa natureza dinâmica e criativa que caracteriza já a vida fundamental do eu e a sua dimensão mais pessoal. Portanto, é de um esforço de coincidência, e não de separação - qual ideal de autonomia - entre o eu e a sua vida interna, que é possível pensar-se algo como a liberdade.

Fora do domínio de actividade do “eu de superfície” - o nosso eu operativo e impessoal - de que modo podemos nós compreender a natureza dessa coincidência? Será possível entendê-la como mera coincidência com esse domínio de *passividade*, associado à vida profunda da consciência e, enfim, à própria duração?

A interpretação do tipo de passividade associada à vida fundamental do eu e, consequentemente, à compreensão da natureza do acto livre não é unívoca. A leitura que David Lapoujade faz, na sua obra intitulada *Puissances du temps. Versions de Bergson*, pode servir de introdução ao problema aqui presente: “Passivo e activo não se excluem mutuamente, pelo contrário: a passividade é sempre contemporânea da actividade; ela é o seu correlato. Em Bergson, é-se sempre ao mesmo tempo activo e passivo. É isso que Bergson diz quando descreve os dois aspectos do eu como estando

³² A este respeito é interessante a exposição desta questão que encontramos na obra de David Lapoujade sobre Bergson: “C'est pourquoi la liberté chez Bergson n'est pas tant une liberté d'action qu'une liberté d'expression et de création. [...] Agir, ce n'est pas commettre une action, c'est d'abord exprimer ou créer.” In Lapoujade, D., *Puissances du Temps. Versions de Bergson*, Paris : Les Éditions de Minuit, 2010, p. 47.

³³ “C'est de l'âme entière, en effet, que la décision libre émane; et l'acte sera d'autant plus libre que la série dynamique à laquelle il se rattache tendra davantage à s'identifier avec le moi fondamental.” (*Essai*, pp. 125-126/110)

lado a lado ou um por debaixo do outro, em todo o caso paralelos um ao outro e ignorando-se reciprocamente.”³⁴

A passividade é justamente a profundidade do ser pessoal, a actividade, ao invés, é aqui compreendida como dimensão de impessoalidade, enfim, a vida útil da consciência que obterá em *A Evolução Criadora* a sua justificação própria.

Todavia, contrariamente à leitura de Lapoujade, um outro importante leitor de Bergson, Frédéric Worms, apresenta-nos uma leitura alternativa. Vejamos: “É da alma inteira que a decisão livre emana.” [...] Esta fórmula quer antes de mais insistir na relação de expressão entre a decisão e a integralidade do eu que é o seu autor: mas ela marca também o facto de esta integralidade não ser somente um conteúdo dado [...]; ela é antes de mais uma síntese em acto, que a obra e o acto contribuem para cumprir ou realizar. Há, então, entre o acto e o eu uma relação de duplo sentido: o acto reenvia à integralidade do eu como ao seu sentido, mas a um eu que “não existia” antes de produzir este acto. O acto livre tem esse duplo privilégio, pela sua profundidade, de reflectir o conteúdo de toda a nossa história, e pela sua actividade, de revelar o seu princípio a nós próprios e ao mundo.”³⁵

Ora, de acordo com a perspectiva aqui exposta por Worms, encontramos no acto livre que emana do eu fundamental, simultaneamente, um momento de tradução ou expressão da totalidade da vida mais pessoal - semelhante à relação estabelecida entre o artista e a sua obra - e uma dimensão de *actividade* que a seu modo posiciona um eu até então desconhecido.

David Lapoujade vê, pelo contrário, o acto livre enquanto reflexo de uma multiplicidade fundamental cuja cumulação daria espontaneamente origem à criação de algo exterior a si. O acto livre revelaria assim precisamente essa complexidade e densidade próprias da duração interna, consistindo, pois, na sua expressão não causal. Seria portanto nessa multiplicidade qualitativa de interpenetração da duração, por

³⁴ “Passif et actif ne s'excluent pas mutuellement, au contraire: la passivité est toujours contemporaine de l'activité; elle en est le corrélat. Chez Bergson, on est toujours *en même temps* actif et passif. C'est ce qui dit Bergson lorsqu'il décrit les deux aspects du moi comme étant côté à côté ou l'un en dessous de l'autre, en tout cas parallèles l'un à l'autre et s'ignorant réciproquement.” (Lapoujade, D., *Idem*, p. 31)

³⁵ “C’est de l’âme entière que la décision libre émane” [...] cette formule veut avant tout insister sur le rapport d’expression entre la décision et l’intégralité du moi qui en est l’auteur : mais elle marque aussi que cette intégralité n’est pas seulement un contenu donné [...]; elle est avant tout une synthèse en acte, que l’œuvre et l’acte contribuent à accomplir ou à achever. Il y a donc bien entre l’acte et le moi un rapport à double sens : l’acte libre renvoie à l’intégralité du moi comme à son sens, mais à un moi qui « n’existait » pas avant de produire cet acte. L’acte libre a ce double privilège, par sa profondeur, de refléter le contenu de toute notre histoire, et par son activité, d’en révéler le principe à nous-mêmes et au monde.” In Worms, F., *Bergson ou les deux sens de la vie*, Paris : PUF, 2004, p. 83.

oposição à divisibilidade clara e rigorosa da vida activa do eu, que teria origem o acto livre, justamente no sentido em que ele é por ela “exigido”.

Quando à posição de Worms, ela procura identificar no fundo da vida pessoal um acto de estruturação interna à própria duração, cuja intensificação traduziria então um acto livre. Assim, de acordo com a leitura de Worms, a posição de Bergson recusaria, por um lado, a pura passividade e, por outro, a ideia de um princípio activo consciente e exterior ao conteúdo dessa vida mais pessoal³⁶.

Estamos pois diante de duas visões possíveis não só do problema da liberdade mas ainda da natureza própria da vida da consciência. O acto livre enquanto coincidência com essa síntese passiva do eu profundo - reflexo da espontaneidade propriamente criativa que constitui a vida da consciência - ou, ao invés, esforço vigoroso de auto-constituição de si na relação com "a força interna da nossa duração"³⁷.

A posição de Worms mostra-nos no acto livre o aspecto de "reconversão" da força impessoal própria da duração através da impressão nela de um sentido singular, quanto a Lapoujade, defende fundamentalmente uma relação de imanência entre a duração e o acto propriamente dito, como expressão espontânea da sua natureza criativa.

O acto livre implica certamente um esforço mas, na nossa perspectiva, esse esforço será o de um afastamento relativamente ao eu de superfície no sentido do reencontro com a vida profunda da consciência. Ao admitir diferentes graus de liberdade, Bergson orienta-nos relativamente ao sentido que pretende atribuir a esse esforço interior de busca de um domínio da experiência arredado da influência da simbólica espacial. Esse domínio que o nosso eu social e *activo* oculta durante a maior parte da nossa vida, impedindo-nos de ser livres.

Mas se Bergson se refere a esse esforço de descoberta e coincidência como a um caminho em direcção à liberdade, apresenta-nos também, em sentido inverso, aquilo que leva à própria sublevação desse eu fundamental que se manifesta precisamente no acto livre, rompendo o domínio estático e repetitivo do eu social.

³⁶ Cf.: "La thèse qu'on vient de résumer implique en effet un double refus: refus d'une pure passivité, mais aussi d'une activité de conscience extérieure à son contenu." (Worms, F., *Idem*, p. 65)

³⁷ Cf.: "Mais si on prend les deux caractères en même temps et si on peut en démontrer la solidarité, alors on aura bien une causalité par quoi nous exprimons et transformons le sens de notre vie, bien loin d'y être soumis comme au déterminisme d'un caractère, mais aussi une signification et une expression par quoi nous actualisons et individualisons la force interne de notre durée, bien loin d'y être soumis comme à un dynamisme obscur." (Worms, F., *Idem*, p. 67)

O processo por meio do qual esse eu fundamental quebra a camada superficial do eu social e vem revelar-se num acto livre é descrito por Bergson através dos seguintes termos: tensão³⁸, evolução³⁹ e emanção⁴⁰.

Assim não vemos como, para lá de um esforço de coincidência com esse ímpeto próprio da duração, poderíamos pensar num esforço de auto-constituição, tal como propõe a leitura de Frédéric Worms. O acto livre parece ser, ao invés, o resultado inerente a essa mesma força cuja organização e evolução interna vem manifestar-se ou exprimir-se numa acção livre, rompendo a força do hábito. E esta acção livre consiste certamente na exposição da marca própria da nossa personalidade. É deste modo que podemos compreender a afirmação de Worms, segundo a qual o acto livre “revelaria o seu princípio a nós próprios e ao mundo”⁴¹.

Na nossa perspectiva, muito mais do que o resultado de um esforço de auto-constituição, vemos no acto livre o lugar de testemunho da tonalidade própria desse fundo pessoal da nossa duração. Mas, poderemos nós concluir que esse testemunho constitui o resultado de uma atitude meramente passiva, de identificação com o ritmo da duração, que constitui sempre já o eu fundamental, tal como sugeria a interpretação de Lapoujade?

Chamamos liberdade à relação do eu concreto ao acto que ele realiza. Esta relação é indefinível, precisamente porque nós somos livres. Analisamos, com efeito, uma coisa, mas não um progresso; decompomos a extensão, mas não a duração. Ou então, se insistimos em analisá-la ainda assim, transformamos inconscientemente o progresso em coisa, e a duração em extensão. Somente pelo facto de pretendermos decompor o tempo concreto, desenrolamos os seus momentos no espaço homogéneo;

³⁸ Cf.: "Quand nos amis les plus sûrs s'accordent à nous conseiller un acte important, les sentiments qu'ils expriment avec tant d'insistance viennent se poser à la surface de notre moi [...]. Petit à petit ils formeront une croûte épaisse qui recouvrira nos sentiments personnels; nous croirons agir librement et c'est seulement en y réfléchissant plus tard que nous reconnaitrons notre erreur. Mais aussi, au moment où l'acte va s'accomplir, il n'est pas rare qu'une révolte se produise. C'est le moi d'en bas qui remonte à la surface. C'est la croûte extérieure qui éclate, cédant à une irrésistible poussée. Il s'opérerait donc, dans les profondeurs de ce moi [...] une *tension* croissante de sentiments et d'idées, non point inconscients sans doute, mais auxquels nous ne voulions pas prendre garde." (*Essai*, p. 127/111-112)

³⁹ Cf.: « La vérité est que le moi, par cela seul qu'il a éprouvé le premier sentiment, a déjà quelque peu changé quand le second survient: à tous les moments de la délibération, le moi se modifie et modifie aussi, par conséquent, les deux sentiments qui l'agitent. Ainsi se forme une série dynamique d'états que se pénètrent, se renforcent les uns les autres, et aboutiront à un acte libre par une *évolution* naturelle. » (*Essai*, p. 129/113)

⁴⁰ Cf.: “Bref, nous sommes libres quand nos actes *émanent* de notre personnalité entière, quand ils l'expriment, quand ils ont avec elle cette indéfinissable ressemblance qu'on trouve parfois entre l'oeuvre et l'artiste.” (*Essai*, p. 129/113)

⁴¹ « L'acte libre a ce double privilège, par sa profondeur, de refléter le contenu de toute notre histoire, et par son activité, d'en révéler le principe à nous-mêmes et au monde. » (Worms, F., *Idem*, p. 83)

no lugar do facto realizando-se colocamos o facto realizado, e como começámos por fixar de algum modo a actividade do eu, vemos a espontaneidade resolver-se em inércia e a liberdade em necessidade. É por isso que qualquer definição da liberdade dará razão ao determinismo.⁴²

Não é possível definir o acto livre precisamente porque a relação entre o eu e os factos de consciência é de plena interpenetração e evolução, onde não podemos *distinguir* nenhum eu oscilando entre uma e outra possibilidades isoladas. Nem sequer pensar um eu activo, formal ou substancial, assegurando a unidade em face da diversidade da representação ou da plena mutabilidade da vida da consciência. Ou sequer um eu passivo, deixando-se determinar pela força da duração ou pela exigência do carácter. Este lugar de plena interpenetração será pois um lugar de obscuridade? É possível, mas essa obscuridade é o risco a correr em nome de uma atitude de "simpatia" relativamente ao movimento próprio das realidades vivas. Esse é o risco assumido por Bergson inerente ao esforço de substituir um pensamento "*tout fait*" por uma filosofia "*se faisant*". Tal afirmação não significa que a liberdade não seja um facto mas somente que ela é intraduzível de acordo com os termos espaciais da nossa linguagem.

Pensar a liberdade "*sub specie durationis*" implica portanto a suspensão dos termos de um pensamento "*sub specie aeternitas*" e a aceitação do carácter próprio das realidades temporais, tal como a vida mais profunda da nossa consciência.

Diríamos, pois, que não há nenhuma contradição no modo como Bergson observa a duração e a liberdade, podemos aliás recorrer à sua visão da Vida e das realidades orgânicas para compreender que o perfil de um determinado progresso ou evolução vital não pode ser antecipado por nenhuma figura anterior ao seu desenvolvimento. E que é no decurso desse progresso que o princípio que lhe é inerente ganha visibilidade, como expressão ou manifestação da tonalidade própria da realidade concreta e temporal em causa.

⁴² "On appelle liberté le rapport du moi concret à l'acte qu'il accomplit. Ce rapport est indéfinissable, précisément parce que nous sommes libres. On analyse, en effet, une chose, mais non pas un progrès; on décompose de l'étendue, mais non pas de la durée. Ou bien, si l'on s'obstine à analyser quand même, on transforme inconsciemment le progrès en chose, et la durée en étendue. Par cela seule, qu'on prétend décomposer le temps concret, on en déroule les moments dans l'espace homogène; à la place du fait s'accomplissant on met le fait accompli, et comme on a commencé par figer en quelque sorte l'activité du moi, on voit la spontanéité se résoudre en inertie et la liberté en nécessité. C'est pourquoi toute définition de la liberté donnera raison au déterminisme." (*Essai*, p. 165/143-144)

Ainda assim, consideramos que a conclusão a respeito do problema da liberdade apresentada por Bergson no *Ensaio* não é inteiramente satisfatória, esse facto deve-se, na nossa perspectiva, à dependência em que o problema da liberdade se encontra face à crítica da causalidade, na medida em que nos obriga a suspender todas as modalidades espaciais de colocação do problema, para nos deixar diante da impossibilidade de definição do *acto libre*.

É, no entanto, de salientar o facto de somente na última obra de Bergson - *Les deux sources de la morale et de la religion*⁴³ - a questão da liberdade ganhar plena autonomia. O tratamento do problema da liberdade será pois inteiramente desenvolvido na obra de 1932 através da figura do criador moral cuja acção constituirá o prolongamento do élan espiritual e criativo que atravessa a própria Vida⁴⁴.

3. O problema da memória no contexto do *Ensaio*: a temporalização enquanto novidade e conservação

Da tentativa de esclarecer esse carácter *sui generis* da acção livre - na sua relação com a natureza do eu profundo - resultam duas dificuldades que foram atrás referidas, mas não inteiramente explicitadas: primeiramente, a questão da coexistência entre passividade e actividade e, em segundo lugar, o problema da interpretação desse domínio de passividade quando associado ao aspecto memorial da própria duração.

É certo que o primeiro sentido em que podemos pensar o domínio passivo do eu, no âmbito do *Ensaio*, é por contraposição com o domínio social, prático e linguístico da vida pessoal, cujo ritmo é sincopado pela influência do mundo exterior. Este domínio da nossa experiência que aqui é apenas delineado - em virtude da crítica à sua configuração espacial - encontrará a sua justificação própria nas obras subsequentes ao *Ensaio*, designando a nossa necessidade de adaptação ao mundo exterior.

Ainda que somente delineado, é para esse domínio activo da nossa experiência que aponta a descrição bergsoniana do "eu social" no contexto do *Ensaio*:

⁴³ Bergson, H., *Les Deux Sources de la morale et de la religion* [1932], *Oeuvres*, Paris: PUF, 1963 (2e. Ed.).

⁴⁴ Vide: Capítulo 7 da dissertação.

As nossas percepções, sensações, emoções e ideias apresentam-se sob um duplo aspecto: um claro, preciso, mas impessoal; o outro confuso, infinitamente móvel, e inexprimível, porque a linguagem não poderia apreendê-lo sem fixar a sua mobilidade, nem adaptá-lo à forma banal sem o fazer cair no domínio comum. Se acabamos por distinguir duas formas da multiplicidade, duas formas da duração, é evidente que cada um dos factos de consciência, tomados à parte, deverá revestir um aspecto diferente quer o consideremos no seio de uma multiplicidade distinta ou de uma multiplicidade confusa, no tempo-qualidade onde ele se produz, ou no tempo-quantidade onde ele se projecta.⁴⁵

Bergson faz pois corresponder a cada um destes dois domínios - o tempo-qualidade e o tempo-quantidade - duas dimensões da vida pessoal que anteriormente designámos por activa ou passiva, respectivamente. Contudo, na nossa perspectiva, esta coexistência entre duas dimensões inteiramente distintas não diz respeito a universos que se excluem mutuamente. A nossa experiência pessoal oscila entre um e outro domínio e é precisamente por esse facto que Bergson afirma a existência de diferentes graus de liberdade, precisamente na medida em que nos aproximamos ou afastamos desse domínio mais pessoal - a experiência da duração enquanto sucessão de interpenetração puramente qualitativa. Domínio que se contrapõe, portanto, ao domínio activo e impessoal do eu social.

Mas por que razão dizemos nós aqui que se trata de uma dimensão passiva? Já que Bergson insiste em caracterizar esta dimensão, repetidamente, como criativa. Ela é *passiva* precisamente na medida em que a sua natureza é inteiramente irredutível à simbólica espacial, que o domínio social, linguístico e biológico nela imprime.

Ainda que o *Ensaio* não fundamente definitivamente o motivo desta distinção, que a seu tempo será esclarecido - tanto em *Matéria e Memória* como em *A Evolução Criadora* - é certo que se delineia já aí a cisão fundamental que percorrerá o pensamento bergsoniano. Uma cisão que, segundo acreditamos, não exprimirá tanto o conflito entre uma interioridade enclausurada e intraduzível e um domínio exterior, social ou impessoal, mas uma cisão interna à vida do eu. Como o próprio autor afirma:

⁴⁵ « [...] Nos perceptions, sensations, émotions et idées se présentent sous un double aspect: l'un net, précis, mais impersonnel; l'autre confus, infiniment mobile, et inexprimable, parce que le langage ne saurait le saisir sans en fixer la mobilité, ni l'adapter à la forme banale sans le faire tomber dans le domaine commun. Si nous aboutissons à distinguer deux formes de la multiplicité, deux formes de la durée, il est évident que chacun des faits de conscience, pris à part, devra revêtir un aspect différent selon qu'on le considère au sein d'une multiplicité distincte ou d'une multiplicité confuse, dans le temps-qualité où il se produit, ou dans le temps-quantité où le se projette. » (*Essai*, p. 96/85-86)

[...] O eu interior, aquele que sente e se apaixona, aquele que delibera e se decide, é uma força cujos estados e modificações se penetram intimamente, e sofrem uma alteração profunda quando os separamos uns dos outros para os desenrolar no espaço. Mas como este eu profundo faz uma só e mesma pessoa com o eu superficial, eles parecem necessariamente durar da mesma maneira.⁴⁶

Podemos, portanto, concluir que é do convívio entre estas duas dimensões da experiência que resultam os equívocos relacionados com o entendimento da natureza do eu. Contudo, não podemos afirmar que a vida superficial seja ilusória ou falsa, bem pelo contrário, ela traduz uma dimensão positiva e inegável da vida pessoal.

Sem querermos fazer aqui uma antecipação precoce das questões que nos ocuparão nas secções que se seguem, e procurando pensar para lá do âmbito do *Ensaio* - no contexto mais alargado da relação entre matéria e memória, da filosofia da Vida ou mesmo do problema moral - sabemos que esta cisão traduzirá uma dualidade⁴⁷ de sentidos interna à própria vida, observável na oposição entre novidade e repetição, qualidade e quantidade, espírito e matéria.

É esta mesma dualidade que afinal reconhecemos na cisão admitida por Bergson entre o domínio heterogéneo e criativo da vida da consciência e o aspecto impessoal e homogéneo da vida pessoal reflectida no espaço.

É aliás por esta razão que insistimos no estatuto metodológico do *Ensaio*, pois se à primeira vista a cisão entre o eu social e o eu profundo poderia afirmar um dualismo definitivo, na verdade são as distinções introduzidas através dessa oposição que nos interessam efectivamente. Encontramos, pois, associado à duração, um aspecto *criativo* que está para lá da oposição entre passividade e actividade. É que esse tipo de criatividade, que reconhecemos na dimensão passiva do eu, em nada se assemelha à dimensão prática do eu social. Ela funda-se na própria natureza da duração, não só enquanto sucessão de elementos em interpenetração mas também na sua dimensão memorial: enquanto contracção (passagem) e conservação (memória efectiva).

O grau mínimo da memória como contracção dos "momentos" da duração pode ser entendido como síntese passiva (não havendo aqui nenhuma dimensão propriamente criativa ou, se ela existe, é a um nível impessoal). Podemos dizer que

⁴⁶ « [...] Le moi intérieur, celui qui sent et se passionne, celui qui délibère et se décide, est une force dont les états et modifications se pénètrent intimement, et subissent une altération profonde dès qu'on les sépare les uns des autres pour les dérouler dans l'espace. Mais comme ce moi profond ne fait qu'une seule et même personne avec le moi superficiel, ils paraissent nécessairement durer de la même manière. » (*Essai*, p. 93/83)

⁴⁷ Dualidade que estará permanentemente em causa no decurso da nossa dissertação e que será particularmente discutida a propósito da tensão monismo/dualismo.

esta síntese passiva é aquilo que assegura a passagem e, portanto, a ligação entre aquilo que poderíamos chamar de "momentos" da duração. Por outro lado, ela assegura a conservação dos "momentos" da vida sensível da consciência, garantindo assim a possibilidade da novidade, a cada novo elemento que é integrado no todo da duração. Novidade que traduz por isso mesmo uma acção transformadora desse todo orgânico. Assim a estrutura da duração na sua natureza própria é sempre já continuidade, conservação e novidade.

Ora, a liberdade surgirá precisamente como intensificação desta estrutura mínima da duração, tornando-a pessoal. Neste aspecto devemos concordar com a interpretação de Frédéric Worms quando afirma: "[...] será necessário prosseguir o estudo e completar o conteúdo desse acto que assim está em obra desde a estruturação melódica do sensível [...]. Ele manifestar-se-á melhor, pelo contrário, no movimento e no acto livre."⁴⁸

Concordamos com Worms, na medida em que este nos parece ser o único modo de compreender a natureza do acto livre fora do esquema espacial da psicologia associacionista ou da representação de um princípio formal exterior aos dados imediatos da consciência. Mas, na nossa perspectiva, esta interpretação faz sentido somente na medida em que o acto livre é pensado como intensificação da própria duração. Não nos parece legítimo afirmar, no contexto do *Ensaio*, que o acto livre revele um *princípio* exterior; quando muito ele personaliza uma estrutura cuja dinâmica é "anterior" ao pensamento de uma subjectividade, tornando-a então propriamente pessoal: o acto livre representaria antes o testemunho pessoal dessa mesma intensificação.

Pensar um princípio como origem desse acto, ou ver no acto livre a demonstração desse princípio, até então desconhecido, seria, na verdade, introduzir uma transcendência no pensamento da duração que, na nossa perspectiva, é inteiramente alheia à letra e ao espírito do *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*.

⁴⁸ « [...] L'acte qui est ainsi à l'oeuvre dès la structuration mélodique du sensible, il faudra en poursuivre l'étude et en compléter le contenu [...]. Il ne se manifestera que mieux, au contraire, dans le mouvement et l'acte libre. » (Worms, F., *Idem*, p. 64)

CAPÍTULO 3

**ENTRE MONISMO E DUALISMO: BERGSON E A POSSIBILIDADE
DE UMA METAFÍSICA NO TEMPO**

1. A passagem do *Ensaio* para *Matéria e Memória*: os diferentes ritmos de duração

Neste capítulo procuraremos mostrar como é que a diferenciação entre tendências divergentes - que constituirá um dos procedimentos essenciais ao filosofar bergsoniano - só pode ser pensada no interior de uma metafísica que prevê o alargamento da temporalidade ao todo do real.

Com este objectivo, propomo-nos avaliar as contribuições de *Matéria e Memória* para esse alargamento: assistiremos assim, no contexto desta obra, a uma revisão significativa dos critérios fundamentalmente críticos que constituem o *Ensaio*. Se na obra de 1889 a oposição decisiva acontecia entre a duração interna e a exterioridade espacial, facilmente concluiremos que, pela absorção do universo material no interior do domínio da temporalidade, surge a necessidade de uma reavaliação dos parâmetros pelos quais as distinções anteriores tinham sido estabelecidas.

Isto significa que na passagem do *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* para *Matéria e Memória*, Bergson é obrigado a proceder a uma suspensão dos termos no interior dos quais é pensada a oposição entre duração e espaço. Se a consideração do espaço homogéneo na primeira obra é fundamentalmente crítica, tratando de rebater os efeitos nefastos da sua concepção abstracta quando projectada sobre a experiência da consciência, na obra de 1896 haverá lugar para a consideração da natureza extensiva da matéria, como um dos graus de tensão inferiores da própria temporalidade.

Pretendemos portanto analisar as implicações metodológicas desta passagem com maior pormenor, esclarecendo o sentido que ganha na filosofia bergsoniana a consideração dos diferentes ritmos de duração.

Já no *Ensaio* Bergson introduz alguns indícios daquilo que na verdade só vem a ser desenvolvido no âmbito da obra de 1896. A oposição que aí encontrávamos não

ocorria entre duas dimensões efectivas da nossa experiência, mas antes entre a experiência concreta da duração interna e a representação abstracta de espaço homogéneo. Assim sendo, tal como concluimos no capítulo anterior, a representação em causa surgia como desprovida de um carácter experiencial efectivo, mostrando-se apenas enquanto mediação simbólica no acesso à realidade exterior e à experiência de si.

Contudo, a ambiguidade em que o *Ensaio* nos deixa, relativamente ao estatuto da representação de espaço, deve-se à sugestão ocasional feita por Bergson segundo a qual a extensão material pode ser dada fora de uma simbólica espacial, não estando inteiramente arredada de uma dimensão efectiva da experiência. A este propósito consideremos a seguinte passagem:

Na verdade, as diferenças qualitativas estão por toda a parte na natureza; e não vemos porquê duas direcções concretas não seriam, à semelhança de duas cores, também elas notadas pela apercepção imediata. Mas a percepção de um meio homogéneo é algo extraordinário e parece exigir uma espécie de reacção contra esta heterogeneidade que constitui o próprio fundo da nossa experiência.¹

Bergson parece afirmar que a dimensão qualitativa da nossa experiência é igualmente verificável com relação à percepção exterior e não apenas à intuição da duração interna. Por outras palavras, a nossa percepção da realidade exterior é também ela dada de acordo com uma dimensão imediatamente qualitativa, dimensão que é igualmente ocultada pela exigência de interposição de um espaço homogéneo.

É por isso que, na segunda obra do autor, essa dimensão vem a ocupar o seu lugar próprio, e aquilo que no *Ensaio* consistia numa abordagem fundamentalmente crítica, tornada evidente através da oposição simples entre duração e espaço, vem a constituir-se, no âmbito de *Matéria e Memória*, numa metafísica no tempo.

Neste terceiro capítulo procuraremos, gradualmente, compreender quais as consequências desta nova abordagem que, se por um lado, suspende as conclusões do *Ensaio*, por outro, proporciona um aprofundamento das distinções aí introduzidas através da sua aplicação a uma problemática inteiramente diversa, a saber, a relação entre corpo e espírito, observada agora de um ponto de vista temporal.

¹ « À vrai dire les différences qualitatives sont partout dans la nature; et l'on ne voit pas pourquoi deux directions concrètes ne seraient point aussi marquées dans l'aperception immédiate que deux couleurs. Mais la conception d'un milieu homogène est chose autrement extraordinaire, et paraît exiger une espèce de réaction contre cette hétérogénéité qui constitue le fond même de notre expérience. » (*Essai*, p. 72/65)

Esta nova abordagem proporcionada pela colocação de um novo problema, como é próprio da filosofia bergsoniana, implicará portanto uma revisão dos termos nos quais era colocada a distinção entre duração e espacialidade. Assim, a um nível metodológico, o contributo de *Matéria e Memória* será fundamental no sentido do reforço e da introdução de um conjunto de novas distinções que operarão de imediato no âmbito desta obra, assim como nas obras subsequentes.

Antecipando aqui, de forma sucinta, aquilo que será detalhadamente considerado no Capítulo 4 da dissertação, o ponto de partida é, como dissemos, o problema da relação entre corpo e espírito. Bergson propõe-nos de imediato suspender o esquema habitual da consideração do problema segundo uma perspectiva espacial - recusando as concepções idealista e materialista - para o considerar, uma vez mais, *sub specie durationis*.

Ora, suspendendo a modalidade espacial que de acordo com a sua perspectiva condiciona a nossa visão deste problema em particular, Bergson procurará compreender como é que de um ponto de vista temporal podem ser consideradas ambas as realidades – espírito e matéria – e assim resolver uma questão que se encontra, na sua perspectiva, votada a uma discussão vã. Partindo, no entanto, de uma posição imediatamente assumida como dualista, que observamos na seguinte passagem do prefácio à obra de 1896, Bergson procederá a uma operação que se tornará também ela característica do método de diferenciação que lhe é próprio, distinguindo, de forma radical, aquilo que caracteriza matéria e espírito:

Este livro afirma a realidade do espírito, a realidade da matéria, e procura determinar a relação de um ao outro partindo de um exemplo preciso, o da memória. Ele é claramente dualista, e considera corpo e espírito de tal maneira que espera atenuar bastante, senão mesmo suprimir, as dificuldades teóricas que o dualismo sempre levantou [...]. Estas dificuldades derivam, na sua maioria, da concepção ora realista, ora idealista, que fazemos da matéria.²

Todavia, esta distinção radical que assim é colocada e que se traduzirá essencialmente no estabelecimento de uma diferença de natureza entre matéria e

² « Ce livre affirme la réalité de l'esprit, la réalité de la matière, et essaie de déterminer le rapport de l'un à l'autre sur un exemple précis, celui de la mémoire. Il est donc nettement dualiste. Mais, d'autre part, il envisage corps et esprit de telle manière qu'il espère atténuer beaucoup, sinon supprimer, les difficultés théoriques que le dualisme a toujours soulevées [...]. Ces difficultés tiennent, pour la plus grande part, à la conception tantôt réaliste, tantôt idéaliste, qu'on se fait de la matière. » In Bergson, H., *Matière et Mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit* [1896], *Oeuvres*, Paris : PUF, 1963 (2e. Ed.), p. 1/161.

memória³ será, de acordo com as exigências de uma metafísica no tempo, posteriormente pensada no interior da temporalidade, tendo em conta a totalidade do seu espectro, isto é a coexistência virtual dos ritmos diferenciados da duração.

No primeiro capítulo de *Matéria e Memória*, como ponto de partida para a abordagem do problema da relação entre espírito e corpo, Bergson estabelece um plano de imanência de imagens que se constitui como universo material do qual faz parte o nosso corpo, mas o autor introduz de imediato o motivo da cisão que se constitui no interior desse plano, ao fazer do corpo próprio e da vida, o lugar de indeterminação no seio do universo material.

Assim, esse primeiro domínio - ou plano de imanência - dirá respeito à relação de interdependência em que se encontram todas as imagens materiais, independentemente da sua relação ao nosso corpo, estabelecendo-se entre elas um encadeamento necessário de acção e reacção⁴, que constitui a percepção pura (ou virtual). O segundo dirá respeito a uma *configuração vital* e pragmática⁵ que vem introduzir na realidade material uma diferença entre a percepção pura (realidade material) e a percepção concreta.

É certo que Bergson procura derivar sujeito e objecto a partir desse plano de imanência, no qual ambos coincidem, contudo, a diferença introduzida na percepção pela dimensão activa e memorial, propriamente subjectivas, vem criar uma distância entre percepção pura e concreta que expõe novamente a filosofia bergsoniana ao risco de um dualismo insuperável⁶.

É por isso que não nos é possível compreender o grande contributo desta obra em termos metafísicos e metodológicos sem observar atentamente o seu último capítulo, onde efectivamente encontramos uma consideração "*sub specie durationis*" da realidade material.

³ Como veremos no Capítulo 4 da dissertação, Bergson colocará o problema a partir da análise da percepção concreta, estabelecendo uma diferença de natureza entre uma tendência memorial (qualitativa) e uma tendência material (quantitativa).

⁴ « Me voici donc en présence d'images, au sens le plus vague où l'on puisse prendre ce mot, images perçues quand j'ouvre mes sens, inaperçues quand je les ferme. Toutes ces images agissent et réagissent les unes sur les autres dans toutes leurs parties élémentaires selon des lois constantes, que j'appelle les lois de la nature, et comme la science parfaite de ces lois permettrait sans doute de calculer et de prévoir ce qui se passera dans chacune de ces images, l'avenir des images doit être contenu dans leur présent et n'y rien ajouter de nouveau. » (MM, p. 11/169)

⁵ Criada em virtude da acção.

⁶ Esta é a tese central da obra de Frédéric Worms: *Bergson ou les deux sens de la vie*, Paris: PUF, 2004, detalhadamente considerada no Ponto 2.1. deste capítulo.

Ora, este alargamento da temporalidade ao todo do real, que veremos adiante mais detalhadamente, obrigará Bergson a rever os termos nos quais terminava o *Ensaio*, revisão que implicará no entanto um ganho significativo em relação às principais distinções estabelecidas na obra de 1889. Este ganho será pois fundamental para o estabelecimento de um método de diferenciação das tendências divergentes constitutivas da realidade concreta. Vejamos agora qual o seu alcance.

No primeiro capítulo desta dissertação explicitámos o modo como no interior de uma multiplicidade quantitativa, entre os fenómenos considerados no âmbito de uma mesma escala de grandeza ocorriam fundamentalmente *diferenças de grau*. Se, pelo contrário, considerávamos os fenómenos na sua dimensão qualitativa deixava então de fazer sentido falar em diferenças gradativas e éramos obrigados a considerar a existência de *diferenças de natureza*.

Tal facto significava, no contexto do *Ensaio*, que no interior da duração não podíamos falar senão de diferenças de natureza entre os “momentos” que a constituíam - tratando-se pois de uma multiplicidade qualitativa; por contraposição, referindo-nos ao espaço homogéneo aludíamos às diferenças de grau, estabelecidas no interior de uma mesma escala gradativa.

Ora, o alargamento da temporalidade ao todo do real, operação que o quarto capítulo de *Matéria e Memória* assegurará, terá por consequência o facto de, doravante, e no interior da temporalidade, *as diferenças de grau constituírem elas próprias diferenças de natureza*. No interior do espectro temporal, realizando uma suspensão dos modelos representativos espaciais, teremos que considerar todas as diferenças possíveis enquanto diferenças de natureza, *diferenças que traduzirão níveis de tensão diferenciados* da própria duração⁷.

O último capítulo de *Matéria e Memória* é o lugar onde melhor compreendemos as implicações teóricas desta formulação, no interior da qual os diferentes níveis de tensão traduzirão realidades diferenciadas entre si. Desta forma, a intensificação do ritmo de duração significará a constituição de um movimento de continuidade e criatividade, que se reflecte na memória-duração, por outro lado, a diminuição do

⁷ A estrutura pela qual optámos para a composição da nossa dissertação exige-nos que antecipemos de modo sucinto algumas das teses centrais de *Matéria e Memória* que serão detalhadamente apresentadas no Capítulo 4 da dissertação. Esta exigência deve-se ao facto, explicitado na Introdução, de procurarmos primeiramente apurar os contributos das primeiras obras de Bergson para a constituição de um método que se aplicará e complexificará no tratamento de cada um dos problemas introduzidos ao longo da sua reflexão filosófica. Esta antecipação torna-se igualmente necessária para a apresentação da nossa tese que implica uma visão de conjunto do todo da filosofia bergsoniana.

nível de tensão traduzirá, em última instância, um movimento inverso ao primeiro, cuja natureza significa dispersão ou repetição, representando pois o domínio da materialidade.

Uma expressão bergsoniana retirada de uma das últimas secções de *Matéria e Memória*, intitulada “Duração e tensão”, é a este respeito bastante esclarecedora:

Na realidade não há um único ritmo da duração; podemos imaginar vários ritmos diferentes, que, mais lentos ou mais rápidos, mediriam o grau de tensão ou de distensão das consciências, e, assim fixariam os seus lugares respectivos na série dos seres. [...] Se suprimir[mos] a consciência, o universo material subsiste tal como ele é: mas como fize[mos] abstracção desse ritmo particular de duração que era a condição da minha acção sobre as coisas, as coisas entram novamente nelas próprias para se decompor em tantos momentos quantos os que a ciência nelas distingue, e as qualidades sensíveis, sem se desvanecerem, estendem-se e dissolvem-se numa duração incomparavelmente mais dividida.⁸

Observamos já aqui a aplicação do método propriamente bergsoniano, que procurará distinguir na realidade *mista e concreta* a constituição de movimentos ou tendências de tipos essencialmente diferentes, cujos níveis de tensão representarão, no interior do espectro temporal, fenómenos de *naturezas diversas*. Esta diferença de natureza pode até dar origem à consideração de domínios antagónicos do real, se considerados enquanto *limite máximo ou mínimo da tensão temporal*, como é o caso de matéria e memória.⁹

2. Monismo e dualismo na filosofia bergsoniana

Contudo importa-nos pensar o motivo e os meios pelos quais Bergson procede a este alargamento da temporalidade, ou, ao invés, o modo como a efectivação de um pensamento “*sub specie durationis*” acarreta uma revisão dos termos de acordo com os quais é desenhada a relação do corpo ao espírito.

⁸ « En réalité il n'y a pas un rythme unique de la durée; on peut imaginer bien de des rythmes différents, qui, plus lents ou plus rapides, mesureraient le degré de tension ou de relâchement des consciences, et, par là, fixeraient leurs places respectives dans la série des êtres. [...] Si vous supprimez ma conscience, l'univers matériel subsiste tel qu'il était: seulement, comme vous avez fait abstraction de ce rythme particulier de durée qui était la condition de mon action sur les choses, ces rentrent en elles-mêmes pour se scander en autant de moments que la science en distingue, et les qualités sensibles, sans s'évanouir, s'étendent et se délayent dans une durée incomparablement plus divisée. » (MM, pp. 232-233/342)

⁹ Cf.: MM, pp. 277-280/375-377.

Procurando estabelecer a medida e o modo da relação entre memória e percepção, pensando-os precisamente no interior dessa temporalidade, Bergson caminhará para a plena constituição de um método de diferenciação que importa aqui pensar dentro de uma visão de conjunto da filosofia bergsoniana, já que a possibilidade de efectivação desse mesmo método estará dependente do modo como entendermos em termos globais a metafísica bergsoniana. Vejamos: o estabelecimento de um método de diferenciação de tendências divergentes, observáveis na realidade concreta, depende da posição que tomarmos relativamente a essa visão global, entendendo a filosofia bergsoniana como um dualismo ou um monismo metafísico.

Na verdade, a identificação do gesto fundamental de toda a filosofia bergsoniana no estabelecimento de um método de diferenciação, tendo por base justamente o conjunto de distinções que são estabelecidas a partir da intuição da duração, implica considerar a possibilidade de observar na realidade concreta o desenho inicial de dois movimentos ou tendências com orientação diferenciada. Isto significa identificar dois tipos de movimento, ou sentidos, de um mesmo movimento, essencialmente diferentes, residindo esta diferença justamente na identificação de, por um lado, uma dimensão criativa (que significa novidade e conservação) e, por outro, uma dimensão de repetição (que significa descontinuidade e determinação necessária).

Mas como devemos entender estes dois *movimentos* ou *tendências*, ou de que modo são eles observáveis na realidade concreta, ao invés de se constituírem em princípios exteriores aos factos empíricos propriamente ditos?

Na verdade, esta abordagem tão típica da filosofia bergsoniana que entra em acção no confronto com cada novo problema, implica a resolução dessa questão prévia a respeito de uma visão global da filosofia bergsoniana - como constituindo essencialmente um "monismo" ou um "dualismo" metafísico - visão sem a qual não nos é possível aceitar inteiramente o método de diferenciação que aqui está em causa.

Se optamos por uma visão essencialmente monista, pensando o tempo como o estofo de toda a realidade, então é-nos permitido compreender o estabelecimento dessa diferenciação entre direcções divergentes, direcções ou sentidos *diferenciados* de um *mesmo* movimento ou dinâmica (temporal). Se, ao invés, partirmos de uma posição dualista, somos então conduzidos a pensar dois princípios autónomos e substanciais - vida e matéria - impedindo-nos de compreender o modo da sua relação e assim, inviabilizando o pensamento bergsoniano enquanto metafísica no tempo.

Na verdade, o estabelecimento de uma metafísica "*sub specie durationis*" e a composição de um método de diferenciação estão de tal modo intrincados e são de tal forma concomitantes na consolidação do pensar bergsoniano que, concomitantemente à consideração da significação filosófica desse método, torna-se essencial compreender qual a posição de fundo diante da qual nos encontramos quando procuramos justificar uma metafísica *no* tempo.

Rebatendo a modalidade espacial de acordo com a qual é pensado o dualismo clássico entre matéria e consciência¹⁰, Bergson mostra-nos como é que a sua observação a partir de uma perspectiva temporal obriga a uma revisão inteira dos termos da oposição. Começa por indicar o modo como esse dualismo é arbitrariamente estabelecido sobre uma oposição espacial entre sujeito e objecto ou, como nos diz o autor, entre a dimensão qualitativa da consciência e o carácter extensivo da matéria, inviabilizando definitivamente um esclarecimento da relação entre ambos os domínios.

O autor mostra-nos ainda que as propostas de compreensão dessa relação derivam em concepções arbitrárias e em contradições insolúveis. O idealismo procurando deduzir a extensão material dos objetos a partir da articulação entre as sensações qualitativas inextensas da consciência, justapondo-as no interior da representação abstracta de espaço; o realismo fazendo da consciência um epifenómeno e compreendendo a actividade cerebral como causa da representação dos objectos, despojando assim a matéria das qualidades que lhe seriam conferidas pela representação¹¹. Desta forma, ambas as posições acabam por fazer de um dos domínios da realidade o duplicado do outro, não conseguindo efectivamente dar conta do fenómeno da percepção concreta, isto é do modo da relação do corpo ao espírito.

Ora, através de uma abordagem temporal, Bergson procura mostrar como é que a nossa percepção está ela própria incluída no universo material, não se estabelecendo entre a representação e o universo material senão uma diferença de grau. A representação difere da realidade material somente na medida em que é "configurada"

¹⁰ Cf. : "Le tort du dualisme vulgaire est de se placer au point de vue de l'espace, de mettre d'un côté la matière avec ses modifications dans l'espace, de l'autre des sensations inextensives dans la conscience. De là l'impossibilité de comprendre comment l'esprit agit sur le corps ou le corps sur l'esprit. De là les hypothèses qui ne sont et ne peuvent être que des constatations déguisées du fait, - l'idée d'un parallélisme ou celle d'une harmonie préétablie." (MM, p. 248/354)

¹¹ Cf.: MM, p. 254/357.

com base na forma que a nossa acção possível sobre ela projecta. Vejamos o que, a este respeito, nos diz o autor:

[...] eis a imagem que eu chamo um objecto material; eu tenho a representação dela. De onde vem a ideia de que ela parece não ser em si aquilo que é para mim? É que, solidária da totalidade das outras imagens, ela continua-se naquelas que a seguem como ela prolongava aquelas que a precedem. Para transformar a sua existência pura e simples em representação, será suficiente suprimir subitamente aquilo que se lhe segue, aquilo que a precede, e também aquilo que a preenche, e não conservar dela senão a crosta exterior, a película superficial. [...] Eu convertê-la-ia em representação se pudesse isolá-la, se sobretudo eu pudesse isolar o seu invólucro.¹²

Ora, esta crosta exterior, este invólucro, diz respeito à forma que nela é projectada em função da nossa acção possível. Bergson chama assim a nossa atenção para o facto da percepção não conter em si mesma nenhuma dimensão especulativa, constituindo, ao invés, um reflexo do nosso interesse sobre o objecto material, recortando-o assim da continuidade do universo material, em função da nossa acção possível sobre ele. Esta inversão da configuração do real no sentido do nosso interesse - a que podemos dar o nome de "tournant de l'expérience"¹³ - não introduz entre a percepção e o universo material nenhuma diferença de natureza, mas tão só uma diferença de grau:

A realidade da matéria consiste na totalidade dos seus elementos e das suas acções de todo o género. A nossa representação da matéria é a medida da nossa acção possível sobre os corpos; ela resulta da eliminação daquilo que não interessa às nossas necessidades e mais geralmente às nossas funções.¹⁴

Assim, a percepção concreta introduz na realidade material unicamente um corte que, modelado de acordo com o nosso interesse, configura a representação propriamente dita. Existindo entre a realidade material e a representação somente a mesma diferença que se estabelece entre o todo e a parte. Esse "*tournant de*

¹² « [...] Voici l'image que j'appelle un objet matériel; j'en ai la représentation. D'où vient qu'elle ne paraît pas être en soi ce qu'elle est pour moi? C'est que, solidaire de la totalité des autres images, elle se continue dans celles qui la suivent comme elle prolongeait celle qui la précède. Pour transformer son existence pure et simple en représentation, il suffirait de supprimer tout d'un coup ce qui la suit, ce qui la précède, et aussi ce qui la remplit, de n'en plus conserver que la croûte extérieure, la pellicule superficielle. [...] Je la convertirais en représentation si je pouvais l'isoler, si surtout je pouvais en isoler l'enveloppe. » (MM, p. 32-33/186)

¹³ Cf.: MM, p. 206/321.

¹⁴ « La réalité de la matière consiste dans la totalité de ses éléments et de leurs actions de tout genre. Notre représentation de la matière est la mesure de notre action possible sur les corps; elle résulte de l'élimination de ce qui n'intéresse pas nos besoins et plus généralement nos fonctions. » (MM, p. 35/187-188)

l'expérience", que atrás referimos, introduz efectivamente um intervalo, mas este intervalo não diz respeito ao abismo introduzido pelo idealismo entre *ser* e *ser percebido*. Dizendo somente respeito à parcialidade da nossa representação relativamente ao todo do universo material, parcialidade justificada em virtude do nosso interesse prático sobre a realidade dada.

Ora, radicalizando a distinção entre memória e percepção, e conduzindo cada uma destas dimensões ao seu limite virtual, Bergson mostra-nos que a percepção está ela própria imersa no sistema de imagens que constitui o universo, e que poderíamos intuir imediatamente o universo material se suspendêssemos, primeiro, a configuração activa da nossa percepção, e, segundo, a dimensão memorial que se introduz na percepção concreta, em virtude do nosso ritmo próprio de duração.

Assim, se através de um esforço do espírito suspendêssemos o efeito da dimensão memorial na percepção, obteríamos um contacto¹⁵ com a própria realidade material. Mas o que é que significa exactamente esta suspensão?

Na verdade, a memória introduz-se na percepção de duas formas distintas: por um lado, ela é ocasião para a actualização das percepções passadas que vêm introduzir-se na percepção presente, de modo a auxiliar e esclarecer a própria acção; por outro, ela significa a contracção, de acordo com o nosso ritmo de duração, do conjunto de momentos que constituem o próprio presente material¹⁶. Neste último sentido, ela representa uma espécie de aplicação do ritmo da nossa duração sobre a duração material. Esta ideia que, à primeira vista, pode tornar-se algo inusitada representa precisamente um dos aspectos mais interessantes de *Matéria e Memória*: procurando esclarecer o sentido da relação entre corpo e espírito, Bergson instala claramente a forma de um dualismo (introduzindo uma diferença de natureza entre memória e percepção, isto é entre espírito e matéria), no entanto o autor abre simultaneamente a sua filosofia a uma vertente essencialmente monista. Criticando a posição de um dualismo tradicional Bergson diz-nos o seguinte:

¹⁵ Ainda que esse contacto seja parcial, tendo em conta o efeito próprio desse "*tournant de l'expérience*" (MM, p. 206/321), ele significa um contacto efectivo com a realidade material.

¹⁶ « Si courte qu'on suppose une perception, en effet, elle occupe toujours une certaine durée, et exige, par conséquent, un effort de la mémoire, qui prolonge les uns dans les autres une pluralité de moments. Même, comme nous essaierons de le montrer, la "subjectivité" des qualités sensibles consiste surtout dans une espèce de contraction du réel, opéré par notre mémoire. Bref, la mémoire sous ces deux formes, en tant qu'elle recouvre d'une nappe de souvenirs un fond de perception immédiate et en tant aussi qu'elle contracte une multiplicité de moments, constitue le principal apport de la conscience individuelle dans la perception, le côté subjectif de notre connaissance des choses. » (MM, p. 30-31/184)

As dificuldades são atenuadas num dualismo que, partindo da percepção pura onde o sujeito e o objecto coincidem, conduz o desenvolvimento destes dois termos para as suas durações respectivas, - a matéria à medida que levamos mais longe a análise, tendendo cada vez mais a ser uma sucessão de momentos infinitamente rápidos que se deduzem uns dos outros e assim se equivalem; o espírito, sendo já memória na percepção, e afirmando-se cada vez mais como um prolongamento do passado no presente, um progresso, uma evolução verdadeira.¹⁷

Como dizíamos anteriormente, retirando à percepção concreta toda a dimensão memorial que nela se introduz, Bergson coloca-nos numa posição onde "sujeito e objecto coincidem" isto significa que é possível, a partir desse lugar de coincidência (virtual) na percepção pura, compreender a constituição de uma "linha" propriamente subjectiva e outra objectiva, desenvolvendo-a no sentido da sua *duração* respectiva.

Isolando a dimensão memorial da percepção concreta, é-nos permitido encontrar na percepção pura (ou virtual) o lugar onde sujeito e objecto coincidem, prolongando depois aquilo que caracteriza cada uma destas dimensões na sua direcção respectiva, de acordo com o seu ritmo próprio de duração. Assim, pois, partindo da percepção pura, onde se constitui um "campo transcendental"¹⁸, Bergson procura seguir cada uma das direcções, subjectiva e objectiva, através da identificação dos ritmos de duração diferenciados que aí se encontram. Ora, ao seguir cada uma dessas direcções identificando o ritmo de duração que lhe é próprio, Bergson estabelece não só a especificidade que caracteriza espírito e matéria (estabelecendo entre ambos uma *diferença de natureza*) como a possibilidade de os reabsorver no interior de uma mesma temporalidade (estabelecendo entre ambos uma *diferença de grau*).

Este movimento é aliás explicitamente realizado no quarto capítulo da obra: mostrando a natureza temporal de ambos os termos e deixando-nos compreender como é que, no interior da temporalidade, a matéria vem a representar o reduto último, isto é o grau mínimo de tensão da duração que caracteriza o espírito. Mas, a

¹⁷ « Les difficultés s'atténuent dans un dualisme qui, partant de la perception pure où le sujet et l'objet coïncident, pousse le développement de ces deux termes dans leurs durées respectives, - la matière à mesure qu'on en continue plus loin l'analyse, tendant de plus en plus à n'être qu'une succession de moments infiniment rapides qui se déduisent les uns des autres et par là s'équivalent; l'esprit étant déjà mémoire dans la perception, et s'affirmant de plus en plus comme un prolongement du passé dans le présent, un progrès, une évolution véritable. » (MM, p. 248/354)

¹⁸ Usando aqui a expressão de Victor Goldschmidt em «Cours de Victor Goldschmidt sur le premier chapitre de *Matière et Mémoire*», notes prises à l'occasion du cours à l'Université de Rennes (1959-1960), par Lucien Stephen, éditées et présentées par Débora Morato Pinto, in *Annales bergsoniennes I*, Paris : PUF, 2004, pp. 69-128. A este respeito é ainda de referir a obra de Bento Prado Júnior, publicada no Brasil na década de sessenta e recentemente traduzida e publicada em França sob o título *Présence et champ transcendental. Conscience et négativité chez Bergson*, Hildesheim : Olms, 2002.

verdade é que a aceitação desta ideia de uma *mesma* temporalidade, com ritmos de duração diferenciados, não é pacífica. Ela apresenta-se como um dos lugares de maior debate entre os mais importantes intérpretes da filosofia bergsoniana.

A passagem de uma posição aparentemente dualista para uma tese fundamentalmente monista, que nos permite justamente pensar cada realidade de acordo com um grau de tensão temporal - cada entidade revelando o seu ritmo próprio de duração - encaminha-nos portanto para a inevitabilidade da discussão em torno do monismo ou do dualismo da filosofia bergsoniana.

Não pretendendo fazer aqui uma classificação simplista da filosofia bergsoniana, deparamo-nos efectivamente com a questão de saber se podemos sequer pensar este autor com base numa ou noutra posição.

O problema pode ser pensado de acordo com os seguintes termos: se pensarmos a realidade como dual, constituída por duas substâncias ou princípios isolados e autónomos, deixamos de compreender qual o significado possível do método bergsoniano que pretende reintegrar as tendências divergentes num mesmo espectro temporal; mas se, por outro lado, pretendermos reconduzir exclusivamente o seu pensamento a uma matriz monista anulamos inevitavelmente a plasticidade de um pensar "*sub specie durationis*", apagando cada realidade concreta e o seu ritmo particular de duração em nome da afirmação de uma unidade que anula os níveis diferenciados de tensão.

Na verdade, a filosofia bergsoniana resiste, aparentemente, tanto a uma quanto à outra posição, já que na temporalidade não encontramos nenhuma unidade lógica ou substancial, se assim fosse nada mais existiria senão esta mesma substância na diversidade dos seus modos. Sabemos que a duração significa, por um lado, absoluta heterogeneidade, decorrente da dinâmica de diferenciação consigo e que, por outro, os diferentes ritmos de duração representam diferenças de tensão.

De modo semelhante, teríamos dificuldade em ver na filosofia bergsoniana mais do que um dualismo temporário e até metodológico, já que mesmo essa primeira abordagem dual é posteriormente reconsiderada à luz de uma compreensão mais alargada, no âmbito de uma metafísica no tempo. Tomemos como exemplo *Matéria e Memória*. O autor concentra-se em distinguir claramente memória e percepção, revelando afinal a distinção maior entre aquilo que caracteriza espírito, por um lado, e matéria, por outro. No entanto, a exigência de reformulação do problema em termos temporais, que constitui igualmente um momento fundamental do método

bergsoniano, conduz à compreensão de ambos os "termos" (espírito e matéria) no interior da duração. É justamente deste modo que eles vêm a ser repensados: enquanto níveis de tensão diferenciados de uma mesma dinâmica temporal¹⁹.

Em jeito de síntese, diríamos então que a dinâmica e a heterogeneidade próprias da duração e da Vida não se coadunam, pacificamente, com nenhuma das duas posições metafísicas tradicionalmente apelidadas de monismo ou dualismo.

Vejamos agora quais os termos de acordo com os quais se estabelece esta discussão actualmente, assim como as consequências que derivam das posições existentes.

2.1. Diferentes perspectivas: Worms, Riquier, Deleuze e Bouaniche

Podemos encontrar duas grandes linhas de orientação na discussão actual do problema, que se organizam em torno das seguintes propostas. A primeira é directamente herdeira da leitura deleuziana, nos anos cinquenta e sessenta do século vinte, e tende a ver na filosofia bergsoniana o desenho de um monismo que nos permite pensar uma única *Duração*, a ritmos diferenciados. A segunda pode ser identificada com o interesse renovado que a filosofia bergsoniana mereceu a partir dos anos noventa do século passado, tendo sido produzida sobre o tema uma vasta e diversificada bibliografia da qual destacamos os autores que, através de uma visão de conjunto, acabam por se distanciar da posição deleuziana. Estes autores preferem uma leitura de pendor dualista, como é o caso de Frédéric Worms²⁰ e Camille Riquier²¹.

Num artigo intitulado "Bergson", datado de 1956, Deleuze começa por defender uma posição bastante clara relativamente à impossibilidade de observarmos na filosofia bergsoniana um dualismo clássico entre matéria e espírito, distanciando-o de imediato de uma posição de tipo platónico: "[...] Podemos dizer desde já que não haverá em Bergson a mínima distinção de dois mundos, um sensível e o outro inteligível, mas somente dois movimentos ou mesmo dois sentidos de um só e mesmo movimento, um de tal forma que o movimento tende a fixar-se no seu produto, no seu resultado que o interrompe, o outro que inverte a direcção, que encontra no produto o

¹⁹ O mesmo acontece por exemplo a respeito de vida e matéria, em *A Evolução Criadora*, onde ambas se constituem como direcções diferenciadas de um mesmo élan.

²⁰ Worms, F., *Bergson ou les deux sens de la vie*, Paris : PUF, 2004.

²¹ Riquier, C., « Bergson (d)'après Deleuze », *Critique. Bergson en bataille*, N° 732, Mai 2008, Paris, pp. 356-372.

movimento do qual ele resulta. [...] À distinção de dois mundos, Bergson substituiu a distinção de dois movimentos, espírito e matéria, de dois tempos na mesma duração, o passado e o presente, que ele soube conceber como coexistentes justamente porque eles estão na mesma duração, um sob o outro e não um depois do outro."²²

Munindo-se de alguns textos fundamentais de *Matéria e Memória* e de *A Evolução Criadora*, a leitura deleuziana encaminha-se precisamente para a observação na duração de uma dualidade de movimentos ou direcções divergentes, no interior da duração, e nunca de uma dualidade substancial ou principial que permitisse estabelecer uma leitura dualista clássica. Justamente porque para lá dessa dualidade de direcções antagónicas, conduzidas ao seu limite, é necessário pensar a coexistência virtual de todos os ritmos da duração.

A coexistência de direcções ou tendências antagónicas torna-se evidente a partir da actualização da virtualidade que constitui a própria vida²³, a sua evolução traduz um movimento de diferenciação, cujo desdobramento implica, em virtude da sua finitude, o risco de interrupção e mesmo de inversão num movimento oposto ao primeiro. Assim, aquilo que no élan é criação pode igualmente tornar-se repetição em virtude dessa finitude, do esgotamento do impulso finito da própria Vida, cuja direcção se transforma então no seu oposto.

Enfatizando este efeito que antevíamos já a partir do final de *Matéria e Memória*, onde a matéria podia ser compreendida como o grau último da distensão temporal, Deleuze observa na própria vida o resultado desse efeito de quebra do impulso original de continuidade e criação, que dá origem à repetição²⁴.

Partindo essencialmente da distinção entre aquilo que são diferenças de grau e diferenças de natureza, a leitura deleuziana encaminha-se progressivamente, nos diversos textos que ao longo do tempo dedica ao pensamento bergsoniano, para uma

²² « Quoi qu'il en soit, nous pouvons dire déjà qu'il n'y aura pas chez Bergson la moindre distinction de deux mondes, l'un sensible et l'autre intelligible, mais seulement deux mouvements ou plutôt même deux sens d'un seul et même mouvement, l'un tel que le mouvement tend à se figer dans son produit, dans son résultat qui l'interrompt, l'autre qui rebrousse chemin, qui retrouve dans le produit le mouvement dont il résulte. [...] A la distinction de deux mondes, Bergson a donc substitué la distinction de deux mouvements, l'esprit et la matière, de deux temps dans la même durée, le passé et le présent, qu'il a su concevoir comme coexistants justement parce qu'ils étaient dans la même durée, l'un sous l'autre et non pas l'un après l'autre. » In Deleuze, G., "Bergson, 1859-1941" [1956], *L'île déserte et autres textes*, Paris : Les Éditions Minuit, 2002.

²³ Com a qual é identificada a duração a partir da obra de 1907, *L'Évolution Créatrice. Oeuvres*, Édition du Centenaire, Paris : PUF, 1963 (2e. Ed.).

²⁴ Trata-se, por exemplo, da interrupção do élan criador que cada espécie, enquanto forma acabada, representa.

tentativa de identificação da Duração com a própria Diferença²⁵, compreendendo cada uma das entidades particulares como um grau dessa mesma diferença. O esforço da metafísica bergsoniana pretenderia assim dar conta de cada realidade individual de acordo com o grau de Diferença que nela encontraríamos. Cada uma das existências individuais seria portanto um nível dessa Diferença, mas é justamente aqui que surge uma dificuldade interpretativa aparentemente irresolúvel.

Em termos estritamente bergsonianos, trata-se de identificar o *grau de tensão* ou o *ritmo de duração* que caracteriza cada realidade individualmente. Num artigo de 1905, referindo-se ao pensamento de Ravaisson, Bergson propõe esta visão da metafísica:

O objectivo da metafísica é recuperar [ressaisir] nas existências individuais, e seguir até à fonte de onde ele emana, o raio particular que, conferindo a cada uma delas a sua tonalidade própria, a liga [rattache] assim à luz universal.²⁶

Identificar a *nuance* própria de cada realidade individual seria, agora nos termos bergsonianos, identificar o grau de tensão temporal e, por isso, espiritual²⁷ de cada realidade concreta. Assim, ainda que a intuição indique o contacto com uma realidade absoluta, compreender a duração como algo efectivamente vivido implica a impossibilidade de a considerarmos como um Todo, em si, independentemente de um nível de tensão particular.

Ora, a leitura deleuziana parece adoptar justamente esta perspectiva, identificando a Duração - agora através da ideia de Diferença – com a ideia de totalidade. Esta ideia será, na nossa perspectiva, estranha ao pensamento bergsoniano, uma vez que a realidade da duração é muito mais o elemento onde estamos sempre já envolvidos do que o objecto de uma filosofia ou de uma ontologia geral. A filosofia bergsoniana procura, ao invés, mostrar como é que o tempo e a vida escapam às categorias intelectuais, justamente por constituírem muito mais o “elemento do

²⁵ Cf.: Deleuze, G., “La conception de la différence chez Bergson”, *L'île déserte et autres textes*, Paris : Les Éditions Minuit, 2002.

²⁶ « L'objet de la métaphysique est de ressaisir dans les existences individuelles, et de suivre jusqu'à la source d'où il émane, le rayon particulier qui, conférant à chacune d'elles sa nuance propre, la rattache par là à la lumière universelle. » In Bergson, H., “La vie et l'oeuvre de Ravaisson” [1904], *La Pensée et le Mouvant, Oeuvres*, Paris : PUF, 1966, p. 260/1456.

²⁷ Adiante teremos oportunidade de explicitar o modo como, através da memória, a duração ganha esta dimensão espiritual, cf. Capítulo 4.

pensamento” do que um “objecto do pensamento”²⁸. Segundo as palavras de Riquier, “[...] colocar o Absoluto na duração deve ter por contrapartida o esforço penoso de nela nos movermos e a impossibilidade de a abraçar num Todo.”²⁹

Procurando atribuir à realidade da duração o maior nível de plasticidade possível, Deleuze corre o risco de a reconduzir a uma totalidade maximamente indeterminada? Esta leitura acabaria por atribuir à *Duração* a forma de um “Uno-Todo”³⁰, de acordo com a expressão propriamente deleuziana. É justamente sobre este aspecto que vêm incidir as críticas de Worms e Riquier. Vejamos pois a leitura destes dois autores, respectivamente em « Bergson (d)’après Deleuze »³¹ e *Bergson ou les deux sens de la vie*³².

A leitura de Worms apresenta uma perspectiva essencialmente dualista, fundando-se primeiramente no duplo papel desempenhado pelo corpo em *Matéria e Memória*. Se, por um lado, o corpo nos introduz directamente no universo material, inserindo-nos na realidade material da qual participa, é igualmente através do corpo que a distância entre a nossa percepção e a realidade material se aprofunda, em virtude da sua orientação para a acção³³. Na secção intitulada “La vie comme union et la métaphysique de la perception”³⁴, Worms vai mais longe ainda dizendo-nos: “o corpo deve assim assegurar simultaneamente a oposição entre os dois sentidos da vida, a acção e a memória, e a mediação entre os graus internos da duração, os graus da própria memória: mas uma das suas duas funções essenciais, a função propriamente biológica e finalmente a vida ela própria como fenómeno empírico, parece deixar de ter lugar no ser.”³⁵

²⁸ É por isso mesmo que procuramos pensar a metafísica bergsoniana como uma metafísica no tempo e não uma metafísica do tempo.

²⁹ “[...] Faire descendre l’Absolu dans la durée doit avoir pour contrepartie l’effort pénible de s’y mouvoir et l’impossibilité de l’embrasser dans un Tout.” (Riquier, C., *Idem*, p. 362)

³⁰ Cf. “Mais l’unité se fait dans un second tournant: la coexistence de tous les degrés, de tous les niveaux, est virtuelle, seulement virtuelle. Ce point n’est pas sans ressemblance avec l’Un-Tout des platoniciens. Tous les niveaux de détente et de contraction coexistent dans un Temps unique, forment une totalité; mais ce Tout, cet Un, sont virtualité pure.” In Deleuze, G., *Le bergsonisme*, Paris: PUF, pp. 94-95.

³¹ Riquier, C., « Bergson (d)’après Deleuze », *Critique. Bergson en bataille*, N° 732, Mai 2008, Paris, pp. 356-372.

³² Worms, F., *Bergson ou les deux sens de la vie*, Paris: PUF, 2004.

³³ Distância que podemos interpretar precisamente como o momento desse “*tournant* de l’expérience” anteriormente referido.

³⁴ Cf. : Worms, F., *Idem*, pp. 135-148.

³⁵ « Ainsi le corps doit-il assurer tout à la fois l’opposition entre les deux sens de la vie, l’action et la mémoire, et la médiation entre les degrés internes à la durée, les degrés de la mémoire elle-même: mais l’une de ses deux fonctions essentielles, la fonction proprement biologique et finalement la vie elle-

O corpo é lugar de mediação entre os diversos graus de duração, na medida em que actualiza a memória, constituindo o lugar da sua inserção no universo³⁶, mas é também protagonista de um efeito de "viragem da experiência" ("*tournant de l'expérience*"), abrindo uma distância entre si e o universo material, em virtude da sua orientação para a acção.

Worms pretende assim demonstrar, partindo da duplicidade da função corporal, a orientação dual da própria vida, justificando assim os motivos da alternância da filosofia bergsoniana entre dualidade e unidade, entre monismo e dualismo. O enigma em torno da função corporal em *Matéria e Memória* conduz directamente ao desenvolvimento de uma filosofia da vida em *A Evolução Criadora* onde, de acordo com Worms, se afirma a sua dualidade irreductível: "É porque o corpo espacializa tanto as nossas recordações como as nossas percepções, tanto a nossa consciência como a matéria, que ele mascara tanto a duração de uma como a duração da outra e, além disso, a sua comunidade profunda de natureza."³⁷

Por um lado, ele é o elemento mediador entre a memória e a acção, e por outro, aquilo que mascara a nossa compreensão da matéria e da consciência, a sua natureza temporal. O corpo desempenha a dupla função de estabelecer a passagem e de ocultar a natureza comum a ambos os domínios. Embora em *Matéria e Memória* este filtro criado pela vida corporal permaneça injustificado, a verdade é que ele ganhará uma justificação plena, e até uma certa positividade, no interior de *A Evolução Criadora*. É nesta dupla orientação, fundada na própria vida, a partir da obra de 1907, que Worms baseia a sua interpretação.

De acordo com este autor, o quarto capítulo de *Matéria e Memória* pretendia resolver o dualismo tradicional, de matriz espacial, transformando-o num "dualismo intensivo interno à duração"³⁸, contudo, essa dualidade de funções, que resistia à

même comme phénomène empirique, ne semble plus avoir de place dans l'être. » (Worms, F., *Idem*, p. 136)

³⁶ Cf. « La mémoire du corps, constituée par l'ensemble des systèmes sensori-moteurs que l'habitude a organisés, est donc une mémoire quasi instantanée à laquelle la véritable mémoire du passé sert de base. Comme elles ne constituent pas deux choses séparées, comme la première n'est, disions-nous, que la pointe mobile insérée par la seconde dans le plan mouvant de l'expérience, il est naturel que ces deux fonctions se prêtent un mutuel appui. » (MM, 169/293)

³⁷ « C'est parce que le corps spatialise aussi bien nos souvenirs que nos perceptions, notre conscience que la matière, qu'il masque à la fois la durée de l'une et celle de l'autre, et en outre leur communauté profonde de nature. » (Worms, F., *Idem*, p. 114)

³⁸ Cf.: Worms, F., *Idem*, p. 136.

abordagem temporal do problema, só viria a ser explicitada com base no seu enraizamento na dualidade da própria vida.

Se, por um lado, é na vida que se funda a natureza *intuitiva* e *imediata* da metafísica bergsoniana, por outro, a vida é ela própria lugar de afastamento do absoluto da duração e do movimento, justamente devido à configuração espacial que a acção interpõe entre nós e o mundo material, entre nós e a percepção do movimento, entre nós e a própria duração.

Estabelecendo conjuntamente a evolução de matéria e inteligência, como uma das linhas divergentes da própria vida, Bergson justifica aquilo que no *Ensaio* era ainda ilusório, isto é a natureza espacial do conhecimento intelectual. Assim, sintetizando, a leitura de Worms está inequivocamente ancorada na dualidade irremediável da própria Vida.

Esta é, sem dúvida, uma visão consistente e justificada do problema em causa, contudo, na nossa perspectiva, as dificuldades subsistem, e elas derivam da distância aparentemente insuperável entre metafísica do tempo e filosofia da vida no interior do pensamento bergsoniano. Se adoptarmos o ponto de vista da filosofia da vida a dualidade parece irreversível, se, pelo contrário, adoptarmos um ponto de vista estritamente temporal então encontramos uma posição sobretudo monista.

Enquanto F. Worms opta por mostrar como é que a dualidade de fundo ilusório do *Ensaio* adquire a sua justificação na própria vida, transformando-se numa dualidade definitiva, Deleuze pretende superar a dimensão psicológica da duração atribuindo-lhe um alcance ontológico e fazendo do modo de evolução e diferenciação da Vida o modelo de compreensão da própria Duração como Diferença.

Por seu turno, a leitura elaborada por Riquier em « Bergson (d)'après Deleuze » permite-nos expor os motivos metodológicos que estão na origem de uma crítica à posição deleuziana, pois se a duração se torna um Uno-*Todo*, ela deixa de poder constituir a base do método que conduz a filosofia bergsoniana à constituição de uma metafísica positiva.

Parece-nos, pois, cada vez mais difícil pensar este problema de acordo com dois termos exteriores à própria filosofia bergsoniana - tais como monismo ou dualismo. Seria possivelmente mais adequado encontrar uma articulação entre estas duas dimensões do pensamento bergsoniano - unidade e dualidade - isto é ver a dualidade da vida de acordo com uma abordagem temporal e, simultaneamente, ver a unidade

heterogénea da duração a partir do seu movimento de diferenciação. Esta articulação permitir-nos-ia, enfim, garantir a operatividade do método bergsoniano.

Torna-se então necessário estabelecer a articulação entre as duas dimensões da filosofia bergsoniana, unidade e dualidade, isto é duração e vida, de onde esperamos a revisão do problema monismo/dualismo segundo a filosofia bergsoniana, através da constituição de uma metafísica *no tempo*.

Devemos no entanto uma referência última à leitura apresentada por A. Bouaniche em "L'originare et l'original, l'unité de l'origine, dans *Les Deux Sources de la morale et de la religion*"³⁹, onde julgamos encontrar os indícios daquilo que a nossa própria interpretação pretende tornar visível no pensamento bergsoniano: a articulação profunda entre os dois domínios da sua filosofia, método e visão metafísica. A leitura apresentada por A. Bouaniche em "L'originare et l'original, l'unité de l'origine dans *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*" está, na nossa perspectiva, directamente enraizada na visão deleuziana presente no artigo já referido, intitulado "Bergson"⁴⁰. Na verdade, este artigo publicado no mesmo ano de "La conception de la Différence chez Bergson" apresenta uma perspectiva significativamente diferente.

Ao invés de se centrar na questão da Diferença, o autor mostra como é que o dualismo é temporário no interior do pensamento bergsoniano, não porque deixemos de poder identificar na vida, como na moral, a dualidade de tendências que se delineava desde o *Ensaio*, mas porque um dos sentidos dessa dualidade se torna preponderante. Assim, diz-nos Deleuze: "[...] matéria e duração já não se distinguem como duas coisas, mas como dois movimentos, duas tendências, como distensão e contracção. Mas é necessário ir mais longe: se o tema e a ideia de pureza têm grande importância na filosofia de Bergson, é porque as duas tendências, em cada caso, não são igualmente puras. Apenas uma das duas é pura, ou simples, a outra desempenha, pelo contrário, o papel de uma impureza que vem comprometer-la ou perturbá-la. Na divisão do misto, há sempre uma metade direita, é ela que nos encaminha para a duração."⁴¹

³⁹ Bouaniche, A., "L'originare et l'original, l'unité de l'origine, dans *Les Deux Sources de la morale et de la religion*", in *Annales bergsoniennes I. Bergson dans le siècle*, Paris : PUF, 2002, pp. 143-170.

⁴⁰ Deleuze, G., "Bergson, 1859-1941", *L'île déserte et autres textes*, Paris : Les Éditions Minuit, 2002.

⁴¹ « [...] Matière et durée ne se distingue jamais comme deux choses, mais comme deux mouvements, deux tendances, comme la détente et la contraction. Mais il faut aller plus loin: si le thème et l'idée de pureté ont une grande importance dans la philosophie de Bergson, c'est que les deux tendances dans

É com base neste texto deleuziano que Bouaniche desenvolve a tese defendida em "L'originnaire et l'original...", procurando estabelecer entre as duas fontes da moral e da religião - entre aberto e fechado, entre dinâmico e estático - a mesma relação que se estabelece entre uma dimensão original e uma dimensão originária, *dois sentidos* observáveis na realidade concreta, sendo que um deles só obtém sentido enquanto interrupção ou inversão do primeiro.

De acordo com Bouaniche, Bergson coloca assim a dualidade na unidade, estabelecendo entre as duas tendências uma relação de complementaridade.⁴² Mas não se trata exclusivamente de uma relação complementar, a verdade é que a relevância de ambas as tendências, verificáveis no interior desse misto que constitui as realidades concretas, não é semelhante. Como bem assinala Bouaniche: "O originário designaria, em *As Duas Fontes*, a natureza, que a moral e a religião parecem dever supor necessariamente para ser explicadas. Esta natureza corresponderia a um fundo nativo da humanidade, [...] como uma estrutura arcaica ou primitiva. Por seu turno, o original pode ser considerado como a vertente metafísica da origem. Ela designaria a singularidade e a novidade tal como se manifestam na história, com um carácter de ruptura, e através dos actos de criação cuja génese e efeitos são pensados por Bergson de acordo com o modelo da criação artística."⁴³

Através da introdução dos termos de "original" e "originário" e da relação que se estabelece entre ambos, pensando a dimensão originária como designando uma tendência derivada da tendência preponderante ou pura, Bouaniche vem dar um conteúdo explícito àquilo que é dito de modo genérico por Deleuze acerca da "metade direita" do misto. "Original" e "originário" diriam pois respeito aos "modos" da origem observável ainda nas realidades empíricas, sob duas modalidades diferenciadas, uma delas revelando um movimento ou tendência de afastamento

chaque cas ne sont pas également pures. L'une des deux seule est pure, ou *simple*, l'autre jouant au contraire le rôle d'une impureté qui vient la compromettre ou la troubler. Dans la division du mixte, il y a toujours une moitié droite, c'est elle qui nous renvoie à la durée. » (Deleuze, G., *Idem*, p. 35)

⁴² Cf. « Mais c'est la même force qui agit sur nous de deux manières différentes et dans deux directions. Bergson pose par là la dualité dans l'unité, selon une divergence fondamentale de la vie entre deux tendances opposées et complémentaires. » (Bouaniche, A., *Idem*, p. 155)

⁴³ « *L'originnaire* désignerait, dans *Les Deux Sources*, la nature, que la morale et la religion semblent devoir tout d'abord nécessairement supposer pour être expliquées. Cette nature correspondrait à un fond natif de l'humanité, qui ne peut être que déduit par la réflexion, ou être retrouvé, sous certaines conditions, par introspection, sous les acquis de la civilisation, comme une structure archaïque ou primitive. De son côté, *l'original* peut être considéré comme le versant métaphysique de l'origine. Il désignerait la singularité et la nouveauté telles qu'elles se manifestent dans l'histoire, avec un caractère de rupture et à travers des actes de création dont la genèse et les effets sont pensés par Bergson sur le modèle de la création artistique. » (Bouaniche, A., *Idem*, pp. 146-147)

relativamente ao impulso de criação, a outra, ao invés, revelando nos fenómenos humanos e históricos a recuperação do impulso Original⁴⁴.

Esta leitura pode ser justificada com base nos textos bergsonianos, de entre os quais recuperamos um excerto retirado de *As Duas Fontes da moral e da religião*, bastante claro a este respeito:

Restabelecamos a dualidade de origem: as dificuldades desaparecem. E a dualidade é ela própria reabsorvida na unidade, pois "pressão social" e "élan de amor" não são senão duas manifestações complementares da vida, normalmente dedicada a conservar, em geral, a forma social característica da espécie humana desde a origem, mas excepcionalmente capaz de a transfigurar, graças a indivíduos dos quais cada um representa, como teria feito a aparição de uma nova espécie, um esforço da evolução criadora.⁴⁵

Assim, na realidade, é o mesmo élan criador que persiste ainda nas duas tendências observáveis ao nível da moral e da religião, pressão social e élan de amor, a primeira tendência exprimiria a interrupção da segunda, identificada com o impulso original.

3. A nossa hipótese

Procedendo a uma síntese geral do que ficou anteriormente dito, e procurando avançar desde já uma posição própria, diríamos pois que classificar a filosofia bergsoniana de acordo com uma posição monista ou dualista simples não é de modo algum adequado. Unidade e dualidade podem ser consideradas apenas como momentos distintos do pensar bergsoniano sem se constituírem enquanto visões definitivas.

O momento da dualidade teria uma origem fundamentalmente biológica ou activa, justificada na obra de 1907 - *A Evolução Criadora* -; o momento monista

⁴⁴ Fazemos aqui uso do termo Original, com o objectivo de assinalar em português a distinção que Bouaniche estabelece, no francês, entre "original" e "originel". Procurando manter o sentido desta distinção, e não existindo em português nenhum outro modo de a assinalar, optámos pelos termos original, para o primeiro caso, e Original, para o segundo.

⁴⁵ "Rétablissons la dualité d'origine: les difficultés s'évanouissent. Et la dualité elle-même se résorbe dans l'unité, car « pression sociale » et « élan d'amour » ne sont que deux manifestations complémentaires de la vie, normalement appliquée à conserver en gros la forme sociale qui fut caractéristique de l'espèce humaine dès l'origine, mais exceptionnellement capable de la transfigurer, grâce à des individus dont chacun représente, comme eût fait l'apparition d'une nouvelle espèce, un effort d'évolution créatrice." In Bergson, H., *Les Deux Sources de la morale et de la religion, Oeuvres*, Édition du Centenaire, Paris : PUF, p. 99/1057, sublinhado nosso.

corresponderia à visão que se constitui a partir de uma metafísica no tempo, fundamentalmente desenvolvida em *Matéria e Memória*. A articulação completa entre estes dois momentos parece surgir, enfim, em *As Duas Fontes da moral e da religião*.

Se uma visão monista nos obriga a pensar a realidade por referência a um princípio único, então a filosofia bergsoniana não pode ser considerada monista, já que a sua metafísica procura fundamentalmente descobrir em cada realidade o ritmo particular da sua duração. Se uma posição dualista implica pensar a realidade como constituída por duas substâncias separadas, então Bergson não pode ser considerado dualista, uma vez que após a diferenciação entre tendência divergentes, Bergson procede à sua reintegração no interior do espectro temporal, identificando aquilo que as coloca em relação.

Ao invés de pensarmos a filosofia bergsoniana a partir de uma alternativa entre monismo e dualismo, devemos procurar pensar em que medida é possível articular a dualidade efectivamente existente no pensamento bergsoniano, derivada da sua filosofia da Vida, com a unidade de fundo que julgamos encontrar nela, através da sua metafísica no tempo. A solução parece surgir segundo uma visão que nos permita identificar na realidade a constituição de tendências ou movimentos diferenciados, cuja *definição* só é possível com base numa relação de interdependência. Esta relação começa a desenhar-se em *A Evolução Criadora* e torna-se explícita a partir de *As Duas Fontes da moral e da religião*, onde as tendências divergentes são colocadas numa relação de complementaridade enraizada na unidade da própria vida. Tornando-se cada vez mais explícito que a dualidade da vida não se traduz numa dualidade de princípios, mas que ela exprime, em última análise, *o élan de vida e a sua dissipação*.

Nos capítulos que se seguem procuraremos, primeiramente, ver quais as implicações metodológicas inerentes a esta visão de conjunto do pensar bergsoniano, de seguida procuraremos demonstrar a validade do que ficou dito através de um exercício de exemplificação, nas três grandes obras do autor - *Matéria e Memória*, *A Evolução Criadora* e *As Duas Fontes da moral e da religião* – de um aspecto fundamental do método bergsoniano: o procedimento de diferenciação das tendências divergentes constitutivas da realidade concreta.

CAPÍTULO 4
EM TORNO DE *MATÉRIA E MEMÓRIA*

1. A *durée* e as suas implicações metodológicas: considerações preliminares

Nos primeiros capítulos da nossa dissertação procurámos defender que a constituição do método de diferenciação não dependia da identificação de duas substâncias independentes e constitutivas do real, mas assinalava antes o carácter misto da realidade concreta, e pretendia identificar, no interior da temporalidade que a constitui, a razão da sua diversidade.

Neste capítulo, assim como nos Capítulos 6 e 7, procuraremos verificar e validar a aplicação deste procedimento fundamental do método bergsoniano - diferenciação das tendências divergentes - nas três obras maiores do nosso autor, respectivamente em *Matéria e Memória* [1896], *A Evolução Criadora* [1907] e *As Duas Fontes da moral e da religião* [1932]. Trata-se de compreender que este importante passo do método bergsoniano, o estabelecimento das linhas de facto divergentes, possível a partir da distinção entre diferenças de natureza, deriva directamente do ponto de partida da filosofia bergsoniana atrás enunciado, isto é do facto de cada problema filosófico ser pensado temporalmente. No seu ensaio intitulado "Introduction à la métaphysique", publicado em 1903 na *Revue de Métaphysique et de Morale*, Bergson apresenta-nos sinteticamente aqueles que julga serem os dois pontos de partida possíveis para o trabalho filosófico :

Se compararmos as definições da metafísica e as concepções do absoluto, apercebemo-nos que os filósofos estão de acordo, apesar das suas divergências aparentes, em distinguir duas maneiras profundamente diferentes de conhecer uma coisa. A primeira depende do ponto de vista onde nos colocamos e dos símbolos pelos quais nos exprimimos. A segunda não se prende com nenhum ponto de vista e não se apoia sobre nenhum símbolo. Da primeira forma de conhecimento diríamos que ela se detém no relativo; da segunda, onde ela é possível, que ela atinge o absoluto. [...] Quando falo de um movimento absoluto, é porque atribuo ao móvel um interior e

como que estados de alma, é também porque simpatizo com os estados de alma, e porque me insiro neles através de um esforço de imaginação¹.

Atribuir ao móvel um interior e estados de alma não significa, como erroneamente poderíamos pensar, um recurso bergsoniano à personificação de algo alheio à experiência interna do tempo. Ou uma mera transposição imaginária da experiência vivida da duração para as entidades a nós exteriores. Trata-se, ao invés, de abandonar as mediações espaciais do conhecimento intelectual, e de considerar cada realidade particular não como "coisa" ou "produto" acabado, mas no movimento próprio da sua gênese, isto é na sua duração /temporalidade. Este seria, de acordo com o autor, o modo de conhecer "*sub specie durationis*", aquele que pretende justamente diferenciar sem estabelecer descontinuidades espaciais, compreendendo simultaneamente que tipo de relação se estabelece entre "realidades" com naturezas temporais distintas. Na verdade, o termo realidades, como se de entidades acabadas se tratasse, não é aqui inteiramente adequado, já que Bergson não se refere nunca a "coisas" ou "substâncias", mas, pelo contrário, procura identificar tendências ou movimentos que atravessam e constituem uma determinada realidade ou fenómeno. A realidade concreta será assim considerada como mista e dinâmica, atravessada por tendências que nela se desenham, cujo prolongamento até um ponto limite, virtualmente pensado, permitirá definir aquilo que as caracteriza.

*

Se, nos primeiros capítulos da dissertação procurámos pôr em evidência, no interior do pensamento bergsoniano, a articulação íntima entre método e filosofia, isso deve-se justamente à necessidade de dar conta da natureza mista da realidade concreta e das articulações do real. Ora, é justamente no encontrar, em cada realidade particular, do lugar de articulação das tendências divergentes, que se funda o método bergsoniano.

¹ « Si l'on compare entre elles les définitions de la métaphysique et les conceptions de l'absolu, on s'aperçoit que les philosophes s'accordent, en dépit de leurs divergences apparentes, à distinguer deux manières profondément différentes de connaître une chose. La première dépend du point de vue où l'on se place et des symboles par lesquels on s'exprime. La seconde ne se prend d'aucun point de vue et ne s'appuie sur aucun symbole. De la première connaissance on dira qu'elle s'arrête au *relatif*; de la seconde, là où elle est possible, qu'elle atteint l'*absolu*. [...] Quand je parle d'un mouvement absolu, c'est que j'attribue au mobile un intérieur et comme des états d'âme, c'est aussi que je sympathise avec les états et que je m'insère en eux par un effort d'imagination. » Bergson, H., "L'Introduction à la métaphysique", *La Pensée et le Mouvant, Oeuvres*, Paris : PUF, 1963, pp. 177-178/ 1393.

Esta metodologia permitir-nos-á compreender adequadamente o esforço do autor que, a cada nova obra, interrompe as conclusões anteriormente apuradas para dar início a um novo percurso, partindo da observação da realidade concreta, assim como da recolha dos dados científicos disponíveis para, suspendendo os moldes filosóficos existentes, repensar um problema particular nos termos por ele exigidos.

Exemplo disso é o conjunto das obras produzidas pelo autor, cada uma delas tentando resolver um problema filosófico específico e, simultaneamente, debelar as aporias intelectualistas que lhe estão associadas na história da filosofia. Opera-se assim uma reconfiguração dos termos do pensamento, através da consideração dos problemas no interior da duração e do movimento. Em *Matéria e Memória* pretendendo resolver o problema da relação entre corpo e mente, pensando-o anteriormente à posição antagónica de sujeito e objecto. Em *A Evolução Criadora* procurando esclarecer a relação entre vida e matéria, reconfigurando os termos nos quais é possível dar conta do fenómeno vital e do movimento criativo que lhe está associado. E, por último, em *As Duas Fontes da moral e da religião* procura esclarecer-se a dupla *origem* dos fenómenos moral e religioso.

Cada uma destas obras é um bom exemplo, ainda que não seja definitivo, do modo como o método de diferenciação permite observar, a partir da realidade concreta, a constituição de dois tipos de movimento cuja natureza, sendo essencialmente distinta, se encontra numa relação de coexistência no interior da própria temporalidade. Esta tripla orientação do método bergsoniano - i) identificação das articulações do real; ii) prolongamento das tendências divergentes até ao seu limite virtual; iii) integração dessa divergência numa temporalidade mais alargada - conduziu-nos anteriormente à discussão em torno do monismo ou dualismo da filosofia bergsoniana, é chegada a hora de observarmos a sua aplicação. Procuramos assim abandonar o artifício analítico do isolamento do método e da filosofia bergsonianos, para descobrir e demonstrar, simultaneamente, a sua constituição e aplicação.

No contexto de *Matéria e Memória*, este método de diferenciação permite a Bergson distinguir linhas divergentes, observáveis na percepção concreta, dada a sua natureza mista. Por um lado, encontramos a memória, por outro, a percepção pura ou impessoal, ambas constituindo tendências dadas conjuntamente na percepção actual, mas designando simultaneamente dois domínios inteiramente diferentes da nossa

experiência: passado e presente. O primeiro surgirá como domínio inactivo e ideal; o segundo designará a dimensão activa e sensório-motora da nossa experiência².

De modo semelhante, na evolução vital são observáveis linhas divergentes, associadas a dois tipos de movimento, no interior da realidade temporal que é a vida. Assim, em *A Evolução Criadora*, identificar tendências divergentes significa observar uma dimensão criativa e outra repetitiva, ambas constituindo a concretude do fenómeno vital. A descoberta e compreensão do movimento criativo do impulso vital, associado à memória-duração, exige o trabalho da intuição; o movimento essencialmente repetitivo, que caracteriza a vertente material, como interrupção do impulso, será pois adequado ao trabalho da inteligência. Se, tal como tentamos defender, pudermos pensar na evolução vital um mesmo impulso, no interior do qual se desenham dois movimentos inversos, a própria evolução implicará a ideia de uma interrupção do movimento original, dando início a um movimento de circularidade ou repetição, identificável na forma cristalizada da espécie³.

Este método de diferenciação, cujo ponto de partida reside na experiência da duração, e na metodologia por ela introduzida, constitui, de acordo com a nossa perspectiva, a melhor chave de leitura para o pensamento bergsoniano, na medida em que nos permite desenhar o perfil de uma atitude de pensamento que lhe é própria. Complementarmente, esta abordagem que aqui elegemos como a mais apropriada à interpretação da sua filosofia é aquela que julgamos ir de encontro à proposta enunciada pelo próprio autor, na sua conferência de 1911 intitulada “A intuição filosófica”, onde Bergson descreve a atitude adequada à tarefa da interpretação: “[devemos estar em] presença de uma imagem simples que é preciso não perder de vista porque, se ela não é a intuição geradora da doutrina, deriva imediatamente dela e aproxima-se-lhe mais do que qualquer uma das teses tomadas isoladamente, e mais ainda do que a sua combinação”⁴.

Tal como enunciámos na nossa Introdução, um dos maiores problemas que observamos no comentário da filosofia bergsoniana residia precisamente aí, na leitura isolada dos temas que a constituem e que afastam cada uma das teses, nas diversas

² Cf. « L'actualité de notre perception consiste donc dans sa plus grande intensité: le passé n'est qu'idée, le présent est idéo-moteur. » In Bergson, H., *Matière et Mémoire* [1896], *Œuvres*, Paris : PUF, 1963 (2^e. éd.), p. 71/ 215.

³ O tratamento desta questão surgirá no Capítulo 6 deste trabalho, onde nos debruçaremos em detalhe sobre a obra de 1907, *L'Évolution Créatrice*.

⁴ Bergson, H., « L'intuition philosophique » [1911], in *La Pensée et le mouvant*, *Œuvres*, Paris: PUF, 1963 (2^e. éd.), p. 131/1357.

fases do seu pensamento, do ponto de partida - a "intuição geradora" - que permite pensá-las. Consideramos, pois, que cada obra constitui simultaneamente um modelo de aplicação do método e um novo contributo para a (re)descoberta da duração e da sua natureza própria. Os capítulos que se seguem dedicar-se-ão assim à análise de cada um dos três grandes momentos do pensamento bergsoniano, tendo em vista o propósito apresentado.

2. Posição do problema: sobre a relação do corpo ao espírito

O objectivo indicado por Bergson no Prefácio à 7ª edição de *Matéria e Memória*⁵ é nada mais nada menos do que a determinação do problema da relação do corpo ao espírito. O debate em torno desta questão partirá da recusa consciente de qualquer solução previamente existente, seja ela idealista ou realista. A correcta posição do problema deve, de acordo com o autor, depender da suspensão de todas as concepções prévias que conduzam ao surgimento de falsos problemas, obrigando-nos, ao invés, a adoptar uma visão ingénua acerca do mundo material. Pretende-se, assim, identificar o momento da constituição da percepção e da representação isto é o lugar original da relação entre corpo e espírito.

A suspensão das concepções herdadas da história da filosofia a respeito da matéria terá pois a vantagem de nos colocar diante de um sistema de imagens que se organizam em função de uma imagem central, o corpo, e do alcance da sua acção sobre elas. Obrigando-nos à adopção de uma posição ingénua, o autor convida-nos à observação do espectáculo da pura presença. Atentemos nas primeiras linhas que descrevem a experiência dessa observação despojada de qualquer posição teórica prévia:

Vamos fingir por um instante que não conhecemos nada das teorias da matéria e das teorias do espírito, nada das discussões sobre a realidade ou idealidade do mundo exterior. Eis-me portanto na presença de imagens, no sentido mais vago em que podemos tomar esta palavra, imagens percebidas quando abro os meus sentidos, não percebidas quando os fecho. Todas as imagens agem e reagem umas sobre as outras em todas as suas partes elementares segundo leis constantes, a que eu chamo leis da natureza. [...] Há, no entanto, uma que se destaca de todas as outras na medida em que

⁵ Bergson, H., "Avant-propos à la septième édition de *Matière et Mémoire*" [1911], *Oeuvres*, Paris : PUF, 1963 (2e. éd.).

eu não a conheço somente do exterior através de percepções, mas também a partir do interior por meio de afecções.⁶

Deparamo-nos então com um universo de imagens em interacção, destacando-se uma “imagem central” em redor da qual todas as outras imagens se organizam. A especificidade deste centro reside no facto de ser a única imagem que não percebemos apenas a partir do exterior mas também a partir de dentro, por meio de afecções. Colocando a imagem do corpo no centro de um universo de imagens sem nada avançar acerca da sua natureza, Bergson pretende colocar-se no momento anterior à constituição da hipótese idealista ou realista acerca da concepção da matéria.

Procura-se então acompanhar o modo como, passo a passo, se vão organizando os elementos constitutivos da nossa experiência imediata⁷, tendo em vista a captação das condições de inteligibilidade da própria percepção. Observamos um conjunto de imagens em interacção permanente e determinada, no seio desse conjunto identificamos uma imagem que é centro de acção - o nosso corpo - com o qual temos uma relação *sui generis*. O nosso corpo, inteiramente imerso nesse universo de imagens, está submetido à interacção universal que aí identificamos, ele recebe e devolve o movimento que o atinge. Mas ele é, simultaneamente, agente de um efeito particular no interior do sistema de imagens, como corpo vivo, na medida em que representa a possibilidade de suspensão da acção real, em nome de uma acção possível. Vejamos como:

⁶ "Nous allons feindre pour un instant que nous ne connaissions rien des théories de la matière et des théories de l'esprit, rien des discussions sur la réalité ou l'idéalité du monde extérieur. Me voici donc en présence d'images, au sens le plus vague où l'on puisse prendre ce mot, images perçues quand j'ouvre mes sens, inaperçues quand je les ferme. Toutes ces images agissent et réagissent les unes sur les autres dans toutes leurs parties élémentaires selon des lois constantes, que j'appelle les lois de la nature. [...] Pourtant il en est une qui tranche sur toutes les autres en ce que je ne la connais pas seulement du dehors par des perceptions mais aussi du dedans par des affections" (MM, p. 11/169). A este respeito são de destacar dois aspectos: i) a semelhança entre esta descrição bergsoniana e o procedimento husserliano da suspensão; ii) a consideração da figura corporal de acordo com duas diferentes dimensões da experiência, o corpo enquanto parte integrante do universo de imagens e o corpo vivido, sentido a partir de dentro através da afecção. Esta diferença fundamental é também identificada por Husserl através da distinção entre um corpo-coisa (*Körper*) e um corpo vivido (*Leib*) (cf. Husserl, E., *Les crises des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* [1954], traduit de l'allemand par G. Granel, Paris: Gallimard, 1976, §28).

⁷ Quando utilizamos o termo *imediato* devemos ter em conta o significado específico que o termo adquire no contexto da filosofia bergsoniana, que se tornará mais claro no decorrer deste mesmo capítulo. A este respeito é ainda de destacar a obra de S. Tsukada intitulada *L'immédiat chez H. Bergson et G. Marcel*, Louvain : Bibliothèque Philosophique de Louvain, 1995.

À medida que o meu horizonte se alarga, as imagens que me rodeiam parecem desenhar-se sobre um fundo mais uniforme e tornar-se indiferentes para mim. Quanto mais eu restrinjo este horizonte, mais os objectos que ele circunscribe se organizam distintamente segundo a maior ou menor facilidade do meu corpo em tocá-las e movê-las. Eles reenviam então ao meu corpo, como faria um espelho, a sua influência eventual; eles ordenam-se segundo as potencialidades crescentes ou decrescentes do meu corpo. Os objectos que rodeiam o meu corpo reflectem a acção possível do meu corpo sobre eles."⁸

Assim sendo, o meu corpo constitui-se simultaneamente como um centro de acção e um lugar de indeterminação, ao invés de ser um simples elo de passagem da interacção universal, ele suspende momentaneamente essa cadeia determinada. De acordo com Bergson, esta suspensão do movimento corresponde a um intervalo de abertura para uma acção possível, permitindo a selecção dos meios disponíveis para uma reacção diferida. Na verdade, esta capacidade de diferimento da acção corresponde, em maior ou menor grau, a uma capacidade de todos os organismos vivos, variando de acordo com o grau de sofisticação do seu sistema nervoso. As imagens estarão assim dispostas em torno desse centro e em função da sua acção possível sobre elas. Por outro lado, o desenho desta acção possível vem reflectir-se sobre as próprias coisas, recortando-as do todo e atribuindo-lhes um aspecto correspondente à exacta medida do interesse que sobre elas se projecta.

A possibilidade de interrupção da interacção universal, organizada numa cadeia determinada de acção e reacção depende somente da presença da *vida organizada*. O grau de indeterminação é assim passível de variação de acordo com os níveis diferenciados de complexidade dos sistemas nervosos sobre os quais a vida assenta. A indeterminação abre assim caminho para a variação da relação que os seres vivos estabelecem com o universo que os rodeia em função do seu interesse. Daqui derivará, de acordo com Bergson, o carácter variável da percepção, de tão difícil compreensão tanto para o realismo como para o idealismo: “*Desta indeterminação, aceite como um facto, podemos concluir a necessidade de uma percepção, isto é de*

⁸ « A mesure que mon horizon s'élargit, les images qui m'entourent semblent se dessiner sur un fond plus uniforme et me devenir indifférentes. Plus je rétrécis cet horizon, plus les objets qu'il circonscrit s'échelonnent distinctement selon la plus ou moins grande facilité de mon corps à les toucher et à les mouvoir. Ils renvoient donc à mon corps, comme ferait un miroir, son influence éventuelle; ils s'ordonnent selon les puissances croissantes ou décroissantes de mon corps. *Les objets qui entourent mon corps réfléchissent l'action possible de mon corps sur eux.* » (MM, p. 15/172)

uma relação variável entre o ser vivo e as influências mais ou menos longínquas dos objectos que lhe interessam.”⁹

A percepção resultará pois da influência do universo circundante sobre o ser vivo, e da projecção sobre a matéria do desenho da acção possível sobre ela. Bergson pretende deste modo dissipar inúmeros falsos problemas que se constituíram vigorosamente em torno do problema da percepção e da representação. Considerando o cérebro, e todo o sistema nervoso, como elementos constitutivos do universo material, pretende destituir ambos da função de origem da percepção e da representação, que habitualmente lhes é atribuída. Sem dúvida que a complexidade do sistema nervoso representa no todo do universo o lugar da indeterminação, no entanto ele não pode ser considerado como o órgão produtor de percepções e representações, ele determina somente os meios e os modos de reacção à acção a que foi sujeito.

Percepção consciente, representação, actividade cerebral e motora são na verdade momentos diferentes que concorrem para um único objectivo: a inserção do organismo vivo no mundo circundante. O recorte no universo material das figuras sobre as quais podemos agir introduz assim, entre a matéria e a percepção da matéria, uma espécie de viragem que ocorre em função do nosso interesse¹⁰. Mostrando que a percepção é o resultado do processo que vai desde o universo material ao reflexo do desenho da nossa acção possível sobre ele, e a actividade cerebral uma etapa desse processo, Bergson desconstrói simultaneamente o mito realista do cérebro como produtor de representações, assim como o mito idealista da interioridade da percepção:

Se os seres vivos constituem no universo "centros de indeterminação" [...] concebemos que a sua presença possa equivaler à supressão de todas as partes dos objectos nos quais as suas funções não estão interessadas. [...] A realidade da matéria consiste na totalidade dos seus elementos e das suas acções de todo o género. A nossa representação da matéria é a medida da nossa acção possível sobre os corpos; ela resulta da eliminação daquilo que não interessa às nossas necessidades e mais geralmente às nossas funções.¹¹

⁹ « De cette indétermination, acceptée comme un fait, nous avons pu conclure à la nécessité d'une perception, c'est-à-dire d'une *relation variable entre l'être vivant et les influences plus ou moins lointaines des objets qui l'intéressent*. » (MM, p. 29/183. Sublinhado nosso.)

¹⁰ Bergson explorará cuidadosamente esta noção no último capítulo de MM, onde se procura justamente considerar a natureza da experiência previamente à sua configuração propriamente humana, cf.: MM, p. 205/ 320.

¹¹ « Si les êtres vivants constituent dans l'univers des "centres d'indétermination" [...] on conçoit que leur seule présence puisse équivaloir à la suppression de toutes les parties des objets auxquelles leurs fonctions ne sont pas intéressées. [...]. La réalité de la matière consiste dans la totalité de ses éléments et de leurs actions de tout genre. Notre représentation de la matière est la mesure de notre action

Bergson tenta assim mostrar que a percepção não se forma na consciência mas no ponto percebido: uma vez que tanto o mecanismo sensório-motor como o ponto P percebido fazem parte do circuito que vai do sistema de imagens circundante, ao ponto P desse sistema, sobre o qual se projecta o desenho de uma acção virtual. A percepção resulta desse círculo desenhado pelo movimento que começa no sistema de imagens, passa pelos órgãos sensitivos e pelo cérebro, dirige-se aos órgãos motores e vem reflectir-se sobre o ponto P, organizando-se assim em função de uma acção nascente. Quando a reacção é suspensa e não imediata, havendo lugar para a indeterminação, há também lugar para a representação, que surge precisamente em função da acção virtual, projectada sobre o ponto P no sistema de imagens circundante. Bergson propõe-nos assim uma visão nova sobre a génese e a função da percepção consciente, mostrando-nos que, ao contrário daquilo que nos habituámos a pensar, a sua função é essencialmente pragmática e não especulativa. A percepção deixa igualmente de poder ser descrita como um estado consciente inextenso e alheio à natureza do universo material:

A nossa percepção, no seu estado puro, faria assim verdadeiramente parte das coisas. E a sensação propriamente dita, ao invés de brotar espontaneamente das profundezas da consciência para se estender enfraquecendo-se, no espaço, coincide com as modificações necessárias que sofre, no meio das imagens que a influenciam, esta imagem particular que cada um de nós chama o seu corpo.¹²

Fazendo parte do universo material a percepção adquire algo da extensão que lhe é própria e a clivagem habitualmente introduzida entre ser e ser percebido dá lugar, de acordo com a perspectiva bergsoniana, a uma distinção meramente gradativa¹³. Desconstróem-se assim os erros de idealistas e realistas a respeito da natureza da percepção, erros que tornavam incompreensível a articulação entre um universo interior inextenso e uma realidade exterior espacial e extensiva. Procurando assim

possible sur les corps; elle résulte de l'élimination de ce qui n'intéresse pas nos besoins et plus généralement nos fonctions. » (MM, pp. 33-35/186-187). Este excerto é crucial no que diz respeito à compreensão daquilo que constituirá uma “margem” de inadvertência inerente à nossa percepção.

¹² « Notre perception, à l'état pure, ferait donc véritablement partie des choses. Et la *sensation proprement dite*, bien loin de jaillir spontanément des profondeurs de la conscience pour s'étendre, en s'affaiblissant, dans l'espace, *coïncide avec les modifications nécessaires que subit*, au milieu des images qui l'influencent, cette image particulière que chacun de nous appelle son corps. » (MM, p. 67/212) Ela é então caracterizada por uma certa extensividade.

¹³ Cf.: « Il y a pour les images une simple différence de degré, et non pas de nature, entre être et être consciemment perçues. » (MM, p. 35/187)

evitar o dualismo clássico entre matéria e representação, Bergson coloca-nos no seio das próprias coisas, imersos num sistema de imagens do qual somos parte integrante. Em última instância, a nossa percepção imediata permite-nos coincidir com a natureza da realidade material, no “momento” imediatamente anterior à projecção do nosso interesse (humano) sobre a matéria cuja origem é pragmática.

O esforço bergsoniano de recuperar o carácter dessa coincidência coloca-nos, no primeiro capítulo de *Matéria e Memória*, num domínio ao qual se veio a dar o nome de *campo transcendental*¹⁴.

A ideia de um campo transcendental resulta do facto de Bergson colocar a hipótese de uma percepção pura ou impessoal, virtualmente considerada – esse momento “anterior” à projecção do desenho do nosso interesse sobre a matéria – que seria (de direito) parte integrante das coisas e não um produto espontâneo e independente da actividade da consciência. Interessa-nos aqui dar conta do procedimento que conduz Bergson a este ponto virtual no qual *percepção pura e matéria coincidem*, ponto anterior à distinção entre sujeito e objecto que, como veremos adiante, corresponde precisamente ao prolongamento de uma das tendências divergentes dadas na percepção concreta.

Ora, a consideração sequer dessa “terra de ninguém”, que seria o lugar da percepção pura ou impessoal, coincidente com a matéria, só é possível como resultado de um aprofundamento, até um ponto de virtualidade, das “condições cada vez mais longínquas com as quais o [objecto percebido] forma um sistema”¹⁵, partindo dos dados originários da percepção imediata. Reconstituir essa linha de profundidade, a partir dos dados da experiência imediata, constitui pois o trabalho da metafísica e é

¹⁴ Esta leitura tem origem fundamentalmente nos autores provenientes da fenomenologia, tendo o termo sido utilizado pela primeira vez por Victor Goldschmidt em «Cours sur le premier chapitre de *Matière et Mémoire*», notes prises à l’occasion du cours à l’Université de Rennes (1959-1960), par Lucien Stephen, in *Annales bergsoniennes I*, Paris : PUF, 2004. Surge também na obra de Bento Prado, *Présence et champ transcendental. Conscience et négativité dans la philosophie de Bergson*, Hildesheim : Olms, 2002.

¹⁵ « Ainsi, après avoir reconstituer l’objet aperçu, à la manière d’un tout indépendant, nous reconstituons avec lui les conditions de plus en plus lointaines avec lesquelles il forme un système. » (MM, p. 115/250). Recuperamos aqui o excerto completo, uma vez que ele nos coloca na senda daquilo que será desenvolvido na última secção deste capítulo, onde se explora a ideia de continuidade da totalidade material, cuja natureza última pode ser pensada temporalmente (cf. p. 143). Trata-se portanto de reintegrar o objecto no sistema de continuidade do real, do qual foi destacado em função da nossa orientação pragmática no mundo.

por isso que Bergson declara prontamente: "A coincidência da percepção com o objecto percebido existe de direito mais do que de facto"¹⁶.

O trabalho da metafísica seria pois o de esclarecer, com base nos indícios da percepção imediata, “as condições cada vez mais longínquas” que a constituem. Trata-se então de encontrar no real o *ponto de articulação* a partir do qual é possível identificar as condições “situadas por detrás do objecto e virtualmente dadas com ele”¹⁷.

Consideramos pois que a identificação dessas condições diz respeito ao procedimento de identificação das tendências divergentes, sobre o qual nos debruçaremos de seguida. Para um momento posterior deixamos o esclarecimento da expressão de “campo transcendental”¹⁸, utilizada sobretudo pelos leitores fenomenólogos de Bergson.

3. A percepção concreta: diferenciação das tendências divergentes

Neste ponto procuraremos pois verificar a aplicação do procedimento de diferenciação anteriormente referido, assim como dar conta das suas implicações no contexto de *Matéria e Memória*. Removendo do pensamento todas as mediações espaciais que, de acordo com a sua “Introdução à Metafísica”¹⁹, inviabilizam a apreensão das realidades moventes, Bergson prossegue a sua investigação, mas operando uma verdadeira inversão na “direcção habitual do pensamento”. A possibilidade que é inaugurada no *Ensaio* a partir da intuição da duração é pois, como pretendemos demonstrar, prolongada e alargada aos restantes domínios da realidade, constituindo-se como um método. Ela diz respeito a um pensamento que se constrói *sub specie durationis*, e os seus instrumentos dependerão dos critérios encontrados no *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* de acordo com a experiência da duração.

¹⁶ « La coïncidence de la perception avec l'objet perçu existe en droit plutôt qu'en fait. » (MM, p. 68/213).

¹⁷ « Appelons [...] ces causes [causes] de profondeur croissante, situées derrière l'objet, et virtuellement données avec l'objet lui-même. » (MM, p. 115/250).

¹⁸ Ver Ponto 4.1.1. Redução (bergsoniana) e campo transcendental: contributos fenomenológicos para uma leitura do 1º Capítulo de *Matéria e Memória*, p. 122.

¹⁹ Bergson, H., « Introduction à la métaphysique » [1903], *Oeuvres*, Édition du Centenaire, Paris : PUF, 1963 (2e.).

Aqui reside o motivo pelo qual quando aprofundamos a leitura do primeiro capítulo de *Matéria e Memória* somos convocados para uma experiência verdadeiramente surpreendente: as diferenças que eram habitualmente estabelecidas em função das divisões espaciais, e das relações quantitativas entre fenómenos e coisas, são agora repensadas de acordo com a sua dimensão temporal. Como nos diz Bergson, a respeito do problema da percepção: “[...] as questões relativas ao sujeito e ao objecto, à sua distinção e à sua união, devem colocar-se em função do tempo mais do que em função do espaço”²⁰.

O problema da percepção ou, por outras palavras, o problema da relação do corpo ao espírito, passará então pelo crivo dos critérios temporais apurados no *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, que enunciamos desde já: o índice de heterogeneidade, segundo a distinção qualitativa; a dimensão de continuidade, de acordo com a ideia de uma unidade de diferenciação; e, por fim, a “capacidade” de retenção e criação, de acordo com o grau de tensão da duração na sua dimensão memorial. Estes critérios permitirão estabelecer a diferenciação entre tendências ou movimentos presentes no fenómeno misto que é a percepção concreta.

O primeiro grande momento deste procedimento, no contexto de *Matéria e Memória*, inclui tanto a identificação do ponto de articulação e diferenciação das tendências divergentes que consituem a percepção concreta, como a subsequente depuração dessas tendências através do seu prolongamento virtual. A base para a identificação desse ponto de articulação das tendências divergentes é dada pela distinção segundo a natureza e a qualidade, no interior do misto que constitui a percepção concreta. Procura-se assim também mostrar qual a origem dos erros que contaminam as teorias realista e idealista da percepção.

O segundo grande momento do procedimento diz respeito à compreensão temporal das tendências previamente identificadas, procurando assim repensar a relação entre ambas no interior da temporalidade. Tópico que desenvolveremos no sexto ponto deste capítulo.

Pretendendo identificar o lugar de diferenciação das tendências divergentes que atravessam a realidade concreta, Bergson procura no misto da percepção os elementos que lhe permitirão identificar as diferenças aí existentes - diferenças de grau e natureza -, para de seguida reconstituir a natureza do movimento que lhes dá origem.

²⁰ « [...] Les questions relatives au sujet et à l'objet, à leur distinction et à leur union, doivent se poser en fonction du temps plutôt que de l'espace. » (MM, 74/218)

Assim, no conjunto de elementos que constituem a percepção, duas coisas ficam de imediato claras para o leitor, a diferença de grau entre matéria e percepção e a diferença de natureza entre memória e percepção.

Na medida em que é condicionada pela orientação para a acção, pelo nosso sistema sensório-motor, a percepção traz consigo a inevitabilidade de uma configuração espacial que, imposta à matéria, condiciona o seu aspecto, recortando-a do sistema material contínuo onde se insere. A urgência da acção impõe à percepção imediata - contacto original com a natureza extensiva da matéria - uma configuração espacial que lhe é exterior. Poderíamos pois dizer, de modo sucinto, que o corpo desempenha em *Matéria e Memória*, uma função dupla: por um lado, por meio da sensação, ele insere-nos na matéria, na sua extensividade e continuidade próprias, por outro, ele introduz entre nós e a matéria uma distância relativa à configuração espacial que lhe é imposta pela sua orientação activa. O corpo é, então, aquilo que, simultaneamente, nos introduz e nos afasta da verdadeira natureza da materialidade²¹.

O *segundo tipo de diferença* encontrado na análise do problema da percepção será pois a diferença de natureza entre memória e percepção, vejamos as palavras de Bergson a este respeito:

O erro capital, o erro que, remontando da psicologia à metafísica, acaba por mascarar o conhecimento do corpo assim como o do espírito, é aquele que consiste em não ver senão uma diferença de intensidade, em vez de uma diferença de natureza, entre a percepção pura e a recordação. As nossas percepções estão sem dúvida impregnadas de recordações, e inversamente uma recordação, como mostraremos adiante, não se torna presente senão servindo-se do corpo de alguma percepção onde se insere. Estes dois actos, percepção e recordação, penetram-se sempre, trocando sempre alguma coisa das suas substâncias por um fenómeno de endosmose. O papel do psicólogo seria dissociá-los, dar a cada um deles a sua pureza natural: assim se esclareceria um bom número de dificuldades que a psicologia e talvez também a metafísica levantam²².

²¹ É de assinalar o facto de para alguns comentadores da filosofia bergsoniana, referimo-nos em particular a F. Worms, esta duplicidade de funções desempenhadas pelo corpo é, na verdade, insuperável, já que ela se refere a uma duplicidade inerente à própria Vida: a intuição e a inteligência ou, se preferirmos, o espaço e o tempo ou, ainda, a filosofia e a ciência. Tal como assinala a seguinte passagem: «[...] Au terme de la lecture de Matière et Mémoire, on n'a toujours pas de quoi penser ce qui fonde véritablement la dualité entre les deux sens de la vie, et donc la spécificité de la vie tout court. La réflexion de Bergson semble en appeler à une étude directe de la vie, qui fonde sur son expérience même la dualité que nous ne cessons d'y constater : les deux chapitres consacrés à la mémoire nous renverront donc à leur tour à L'Évolution créatrice», in Worms, F., *Bergson ou les deux sens de la vie*, Paris: PUF, 2004, p. 154. Sublinhado nosso.

²² « L'erreur capitale, l'erreur qui, remontant de la psychologie à métaphysique, finit par nous masquer la connaissance du corps aussi bien que celle de l'esprit, est celle qui consiste à ne voir qu'une différence d'intensité, au lieu d'une différence de nature, entre la perception pure et le souvenir. Nos perceptions sont sans doute imprégnées de souvenirs, et inversement un souvenir, comme nous le montrerons plus loin, ne redevient présent qu'en empruntant le corps de quelque perception où il

Bergson identifica aqui o *ponto preciso* onde se cruzam e se misturam, por meio de um "*fenómeno de endosmose*" linhas divergentes, constituindo assim o fenómeno concreto da percepção; justamente nesse *lugar onde a recordação se insere, actualizando-se, na percepção imediata*²³ e, inversamente, onde a *percepção imediata é recoberta por uma camada de recordações passadas*.

Assim, de acordo com a posição bergsoniana, à percepção imediata vem juntar-se a dimensão memorial. Contudo, a dimensão memorial presente na percepção não se limita ao recobrimento da percepção imediata com uma camada de recordações passadas, que assim se actualizam, ela dá-se ainda por meio de um outro efeito, resultante do carácter memorial da nossa duração, trata-se de um efeito de contracção dos momentos sucessivos da realidade material. Este efeito de contracção atribui, enfim, à sensação a sua dimensão qualitativa.

Bergson descreve nos seguintes termos, as duas modalidades de articulação entre memória e percepção que acabámos de referir, dizendo-nos:

Em suma, a memória, sob estas duas formas, na medida em que ela cobre com uma camada de recordações um fundo de percepção imediata, e também na medida em que contrai uma multiplicidade de momentos, constitui o principal contributo da consciência individual na percepção, o lado subjectivo do nosso conhecimento das coisas.²⁴

Estes são pois os termos complementares de acordo com os quais a memória-duração subjectiva contribui para a percepção concreta. E é justamente deste contributo da memória que nasce a ilusão de que a percepção é produzida pelo cérebro. A esta ilusão acresce ainda a confusão entre passado e presente, segundo o erro habitual da psicologia, que teima em estabelecer entre os dois uma diferença

s'insère. Ces deux actes, perception et souvenir, se pénètrent donc toujours, échangent toujours quelque chose de leurs substances par un phénomène d'endosmose. Le rôle du psychologue serait de les dissocier, de rendre à chacun d'eux sa pureté naturelle: ainsi s'éclairciraient bon nombre de difficultés que soulève la psychologie, et peut-être aussi la métaphysique. » (MM, p. 69/214. Sublinhado nosso.)

²³ Este movimento de actualização da recordação passada, que aqui não nos é permitido analisar detalhadamente, é largamente explicitado por Bergson no segundo e terceiro capítulos de *Matéria e Memória*, onde se procura, além disso, testar empiricamente a independência do espírito (isto é da memória) relativamente à matéria.

²⁴ "Bref, la mémoire sur ces deux formes, en tant qu'elle recouvre d'une nappe de souvenirs un fond de perception immédiate, et en tant aussi qu'elle contracte une multiplicité de moments, constitue le principal apport de la conscience individuelle dans la perception, le côté subjectif de notre connaissance des choses." (MM, 31/184)

gradativa, anulando assim qualquer possibilidade de diferenciar o presente e o passado.

Na verdade, não há percepção que não esteja impregnada de recordações. Aos dados imediatos e presentes dos nossos sentidos nós misturamos milhares de detalhes da nossa experiência passada. A maioria das vezes, as recordações deslocam as nossas percepções reais, das quais não retemos senão algumas indicações, simples "signos" destinados a lembrar-nos imagens antigas. A comodidade e a rapidez da percepção têm este preço; mas daí nascem também ilusões de todos os géneros.²⁵

Ora, enquanto a percepção pura diz respeito a um presente imediato, à virtualidade de um instante, a memória é justamente o domínio do passado inactual, e ainda que as recordações possam actualizar-se, vindo inserir-se na percepção, elas mantêm a sua natureza própria. As recordações recobrem desta forma a dimensão imediata da percepção, deslocando-a, isto é introduzindo nela os “acidentes individuais”²⁶ que a memória conserva.

No entanto, como dissemos anteriormente, ocorre ainda um efeito de contracção pelo qual é responsável a dimensão memorial da duração. A natureza temporal da duração interna da consciência, de acordo com o ritmo que lhe é próprio, tem o efeito de atribuir a um conjunto de momentos sucessivos da matéria o aspecto único da qualidade sensitiva, condensando-os.

O aprofundamento da dimensão memorial da duração, no contexto de *Matéria e Memória*, traz ao entendimento da duração uma nova dimensão, que podemos observar justamente neste efeito de contracção das vibrações materiais dadas na percepção imediata. A densidade própria do ritmo da nossa duração, a sua capacidade de reter o passado e de se introduzir no futuro, impõe aos *momentos dispersos da matéria* o carácter qualitativo que caracteriza os dados imediatos da consciência.

É justamente partindo deste ponto de entrelaçamento entre memória e percepção, e estabelecendo entre ambas uma diferença de natureza irreduzível, que se torna possível encontrar o ponto onde se articulam as tendências divergentes, ao qual se seguirá, como veremos, o seu prolongamento virtual com base na depuração dos

²⁵ « En fait, il n'y a pas de perception qui ne soit imprégnée de souvenirs. Aux données immédiates et présentes de nos sens nous mêlons mille et mille détails de notre expérience passée. Le plus souvent, ces souvenirs déplacent nos perceptions réelles, dont nous ne retenons alors que quelques indications, simples "signes" destinés à nous rappeler d'anciennes images. La commodité et la rapidité de la perception sont à ce prix; mais de là naissent aussi les illusions de tout genre. » (MM, 30/183)

²⁶ « Mais nous espérons précisément montrer que les accidents individuels sont greffés sur cette perception impersonnelle, que cette perception est à la base même de notre connaissance des choses [...]. » (MM, 30/184)

elementos encontrados na experiência concreta. Esta depuração conduz, primeiramente, a um dualismo exacerbado, mas temporário²⁷, e, posteriormente, a uma reintegração dessa dualidade na própria temporalidade. Observando nela, a partir de então, a diferença gradativa que, no interior da temporalidade, revelará apenas a divergência entre dois sentidos de um mesmo movimento, enquanto *contração* e *distensão*. Sobre o significado dessa reintegração falaremos na última seção deste capítulo²⁸.

4. Depuração das tendências divergentes

4.1. Percepção pura e tendência material

De acordo com a posição bergsoniana no primeiro capítulo de *Matéria e Memória*, o contacto com a realidade material é dado parcialmente na percepção. O corpo introduz-nos na matéria e a percepção é, nessa medida, um lugar de contacto *imediatamente* com a realidade material. Todavia, como dissemos anteriormente, o corpo e a percepção funcionam também como um écran relativamente à própria materialidade, na medida em que interpõem, entre nós e o mundo, o interesse activo e a configuração espacial por ele exigido.

Desde as primeiras páginas de *Matéria e Memória*, Bergson esforça-se por mostrar de que modo é que, contrariamente à posição idealista, a percepção não tem em si qualquer função especulativa, ao invés, ela é aquilo que resulta da inserção do sistema nervoso animal no mundo que o rodeia. Da mesma forma que o sistema nervoso (sensoriomotor) está organizado para a reacção em face do movimento recebido, tornando-se este um processo cada vez mais complexo à medida que avançamos na escala dos seres vertebrados, também a percepção, que resulta da interrupção desse processo, está inevitavelmente orientada para a acção. De modo que a própria imagem que temos do mundo material traz consigo o reflexo da configuração do nosso interesse sobre ele. Acompanhemos por momentos a argumentação bergsoniana:

Se o sistema nervoso é construído, de uma ponta à outra da série animal, em vista de uma acção cada vez menos necessária, não deveríamos então pensar que a percepção,

²⁷ De acordo com os argumentos apresentados no Capítulo 3.

²⁸ Cf. Ponto 5. “Para uma leitura temporal das tendências divergentes”, p. 139.

cujo progresso é definido em função do seu próprio progresso, é inteiramente orientada, também ela, para a acção, e não para o conhecimento puro? [...] Se a nossa hipótese é fundada, [a] percepção [consciente] aparece no momento preciso em que uma vibração recebida da matéria não se prolonga em reacção necessária²⁹.

Tal afirmação significa que a percepção surge justamente em virtude da possibilidade de *certos organismos vivos*, enquanto *centros de acção*, deterem o movimento necessário e, suspendendo uma reacção imediata, configurarem uma acção virtual, abrindo um lugar de indeterminação e dando assim lugar à percepção consciente.

Desta indeterminação - diz-nos Bergson - aceite como um facto, nós podemos concluir a necessidade de uma percepção, isto é de uma relação variável entre o ser vivo e as influências mais ou menos longínquas dos objectos que lhe interessam.³⁰

A percepção consciente é assim estabelecida em função da relação de interesse existente entre nós e o mundo material envolvente, e a sua configuração espacial resultará justamente da projecção que sobre ela fazemos do perfil de uma acção virtual. Ora, a nossa representação do universo material surgirá enquanto configurada por essa matriz activa, isto é pela projecção do nosso interesse selectivo sobre o universo material. A projecção desse interesse introduz portanto entre nós e a materialidade, um domínio espacial homogéneo infinitamente divisível, uma concepção abstracta que recobrirá a natureza una e contínua da matéria dada na percepção imediata. Acompanhemos atentamente a descrição detalhada que é levada a cabo pelo autor nos parágrafos que se seguem:

A realidade da matéria consiste na totalidade dos seus elementos e das suas acções de todo o género. A nossa representação da matéria é a medida da nossa acção possível sobre os corpos; ela resulta da eliminação daquilo que não interessa às nossas necessidades e mais geralmente às nossas funções³¹.

²⁹ « Mais si le système nerveux est construit, d'un bout à l'autre de la série animale, en vue d'une action de moins en moins nécessaire, ne faut-il pas penser que la perception, dont le progrès se règle sur le sien, est tout entière orientée, elle aussi, vers l'action, non vers la connaissance pure? [...] Si notre hypothèse est fondée, cette perception apparaît au moment précis où un ébranlement reçu par la matière ne se prolonge pas en réaction nécessaire. » (MM, pp. 27, 28/181, 182)

³⁰ « De cette indétermination, acceptée comme un fait, nous avons pu conclure à la nécessité d'une perception, c'est-à-dire d'une relation variable entre l'être vivant et les influences plus ou moins lointaines des objets qui l'intéressent. » (MM, p. 29/183)

³¹ « La réalité de la matière consiste dans la totalité de ses éléments et de leurs actions de tout genre. Notre représentation de la matière est la mesure de notre action possible sur les corps; elle résulte de l'élimination de ce qui n'intéresse pas nos besoins et plus généralement nos fonctions. » (MM, p. 35/187-188)

A percepção consciente representa assim, simultaneamente, uma delimitação e uma configuração *sui generis* da totalidade de acção e movimento que constitui o todo material, delimitação esta que se desenha, complexamente, em função do nosso interesse. É necessário salientar que esta delimitação não significa um condicionamento tal que, à maneira kantiana³², nos coloque como reféns das formas *a priori* da nossa sensibilidade e entendimento, ela é também um contacto imediato com a realidade extensiva da matéria. Um contacto que, apesar de ser “mais de direito que de facto”, guiará o trabalho da intuição.

Quando Bergson afirma que a percepção consciente está justamente condicionada pela configuração espacial, resultante da dimensão activa da nossa percepção, não pretende vedar o acesso à natureza efectiva da materialidade, mas antes conduzir-nos num esforço intuitivo de “suspensão” desse “*tournant de l'expérience*” que designa uma reorientação, na nossa direcção, dos dados imediatos da percepção.

Ora, para realizarmos a passagem à percepção pura, e recuperarmos esse contacto com a natureza da materialidade, que se encontra para lá do que designámos como “*tournant de l'expérience*”, são necessários dois procedimentos diferenciados. Por um lado, suspender aquilo que diz respeito à dimensão prática da nossa percepção, por outro, retirar à percepção aquilo que diz respeito à memória. Ou seja: as recordações que nela introduzimos, com vista ao seu esclarecimento, e o efeito de contracção que ela implica em função do ritmo da nossa duração. Só assim se recuperam os indícios fornecidos pelo contacto com a matéria que nos são dados na percepção pura.

Mas, a suspensão virtual do aspecto memorial que se insere na percepção concreta, deixa-nos diante de que tipo de experiência? Se a percepção pura nos dá acesso à natureza da materialidade, será também ela de essência material? Qual o aspecto da materialidade que nos é permitido reter?

É [...] numa percepção extensiva que sujeito e objecto se uniriam em primeiro lugar, o aspecto subjectivo da percepção consistindo na contracção que a memória opera, a

³² Cf.: « Ma connaissance de la matière n'est plus alors ni subjective, comme elle l'est pour l'idéalisme anglais, ni relative, comme le veut l'idéalisme kantien. Elle n'est pas subjective, parce qu'elle est dans les choses plutôt qu'en moi. Elle n'est pas relative, parce qu'il n'y a pas entre le "phénomène" et la "chose" le rapport de l'apparence à la réalité, mais simplement celui de la partie au tout. » (MM, p. 259/361)

realidade objectiva da matéria confundindo-se com as vibrações múltiplas e sucessivas nas quais esta percepção se decompõe interiormente.³³

Trata-se pois de averiguar a natureza dessa extensividade para assim encontrar os elementos ou indícios dados na experiência imediata capazes de conduzir o trabalho da intuição, este será então o trabalho propriamente metafísico de reconstituição e prolongamento do "tipo" de movimento que caracteriza a materialidade.

Como veremos adiante, a consideração desta extensividade será fundamental, em particular no último capítulo de *Matéria e Memória*, no que diz respeito à descoberta da natureza da materialidade, para lá da espacialidade geométrica à qual é geralmente associada. Todavia, mesmo no contexto do primeiro capítulo, cujo propósito fundamental é suspender o abismo habitual entre a matéria e a sua representação, entre o sujeito e o objecto, encontramos já um conjunto de indícios, que nos permitem pensar a matéria para lá da extensão restrita³⁴, dados justamente pela percepção pura ou imediata. Vejamos: se há primeiramente, em toda a percepção, essa intuição imediata da matéria, que “nos dá o todo ou pelo menos o essencial da matéria”³⁵; e sabendo que “a matéria não tem nenhum poder oculto ou incognoscível, que ela coincide, naquilo que tem de essencial, com a percepção pura”³⁶, trata-se então de averiguar qual a natureza particular da percepção pura.

De acordo com as conclusões do primeiro capítulo de *Matéria e Memória*, a percepção não se produz em nós, por meio de alguma subtil actividade cerebral mas que, ao invés, ela se dá nas próprias coisas, colocando-nos no seio do movimento e das qualidades da matéria. Será pois a natureza una, indivisível e extensiva da percepção imediata que nos permitirá esclarecer a natureza da realidade material: “A

³³ « C'est [...] dans une perception extensive que sujet et objet s'uniraient d'abord, l'aspect subjectif de la perception consistant dans la contraction que la mémoire opère, la réalité objective de la matière se confondant avec les ébranlements multiples et successifs en lesquels cette perception se décompose intérieurement. » (MM, p. 74/278)

³⁴ Para os termos *étendue* et *extension*, utilizados com sentidos distintos por Bergson, não temos correspondência directa na língua portuguesa. Utilizaremos, por esse motivo, o termo português extensão em ambos os casos, chamando a atenção para o segundo caso - *extension* - que pretende dizer uma vertente da extensão não identificável com o espaço geométrico, apontando antes para o aspecto distensivo da matéria cuja natureza é irreduzível à divisibilidade espacial.

³⁵ « [...] La perception pure nous donne le tout ou au moins l'essentiel de la matière [...]. » (MM, p. 76/220)

³⁶ « [...] La matière n'a aucun pouvoir occulte ou inconnaissable, qu'elle coïncide, dans ce qu'elle a d'essentiel, avec la perception pure. » (MM, p. 77/220)

extensão [étendue] concreta não está realmente dividida, tanto como a percepção imediata não é verdadeiramente inextensiva [inextensive]”.³⁷

À dimensão extensiva, referida pelo termo *étendue*, ideia de uma extensividade material identificável com a divisibilidade infinita do espaço, Bergson contrapõe o termo *extension*, pretendendo designar a natureza una e contínua da materialidade, dada na percepção pura.

A obscuridade do realismo, tal como a do idealismo - diz-nos - vem do facto de ele orientar a nossa percepção consciente, e as condições da nossa percepção consciente, para o conhecimento puro, não para a acção. - Mas suponhamos agora que este espaço homogéneo não é logicamente anterior, mas posterior às coisas materiais e ao conhecimento puro que podemos ter delas; suponhamos que a extensão [étendue] precede o espaço³⁸.

É já no 4º capítulo de *Matéria e Memória* que Bergson se encarrega de elucidar esta relação, assim como a sua significação em termos filosóficos e metafísicos. Sem querer antecipar aqui esse trabalho, que destacaremos no ponto quatro deste capítulo, é essencial compreender o modo como o autor procura identificar esse carácter uno e pré-espacial da própria matéria, dado na percepção imediata, vendo na sua continuidade uma associação com a continuidade heterogénea e indivisível da duração da consciência. Da intuição imediata procederá pois, posteriormente, uma leitura propriamente metafísica da natureza da materialidade, que procurará caracterizar o movimento que lhe é próprio. Na verdade, só a metafísica pode realizar esta operação, prolongando os dados imediatos da percepção e, assim, reconstituindo o movimento da materialidade.

Interrompamos, no entanto, momentaneamente a análise deste procedimento e consideremos por agora o modo como, ainda no primeiro capítulo de *Matéria e Memória*, Bergson leva a cabo um esforço de suspensão de qualquer juízo exterior ao contacto imediato com a realidade material.

³⁷ « L'étendue concrète n'est pas divisée réellement, pas plus que la perception immédiate n'est véritablement inextensive. » (MM, p. 261/362-363)

³⁸ « L'obscurité du réalisme, comme celle de l'idéalisme, vient de ce qu'il oriente notre perception consciente, et les conditions de notre perception consciente, vers la connaissance pure, non vers l'action. — Mais supposons maintenant que cet espace homogène ne soit pas logiquement antérieur, mais postérieur aux choses matérielles et à la connaissance pure que nous pouvons avoir d'elles; supposons que l'étendue précède l'espace ; [...] » (MM, p. 260/362).

4.1.1. Redução (bergsoniana) e campo transcendental: contributos fenomenológicos para uma leitura do 1º capítulo de *Matéria e Memória*

Neste ponto dedicar-nos-emos brevemente ao levantamento de um conjunto de contributos de alguns leitores da filosofia bergsoniana, cuja formação fenomenológica concorre para uma discussão importante em torno do sentido e das potencialidades do "sistema de imagens" apresentado no primeiro capítulo de *Matéria e Memória*, compreendido enquanto "campo transcendental". Trata-se aqui de considerar alguns tópicos essenciais da leitura fenomenológica desse capítulo, realizada por inúmeros comentadores da filosofia bergsoniana da segunda metade do século XX³⁹, recuperada e desenvolvida na actualidade. Com ela pretendemos elucidar eventuais pontos de confluência ou distância entre o método bergsoniano de diferenciação e alguns procedimentos amplamente desenvolvidos pela tradição fenomenológica nas suas diversas faces.

Paralelamente às leituras fenomenológicas de *Matéria e Memória* encontramos um conjunto de outros autores que as contestam explicitamente, como é o caso de F. Worms⁴⁰ e C. Riquier⁴¹ e, ainda que possamos parcialmente dar razão a estes últimos, não deixamos de acreditar que a aproximação entre o procedimento bergsoniano, no primeiro capítulo de *Matéria e Memória*, e o gesto de uma redução fenomenológica, pode contribuir não só para o seu esclarecimento como também para uma mais proveitosa inscrição da filosofia bergsoniana tanto nas questões que marcaram o seu tempo, como nos problemas que atravessam ainda a filosofia nos nossos dias.⁴²

A consideração da percepção imediata, compreendida como lugar de coincidência com a matéria, conduz, no primeiro capítulo de *Matéria e Memória*, à análise de um sistema de imagens, o lugar do puro aparecer, prévio a qualquer antagonismo teórico entre sujeito e objecto. Trata-se de pensar um limite virtual da

³⁹ Esta leitura tem início nos anos sessenta do século XX, tendo vindo a ganhar novos desenvolvimentos a partir dos anos noventa até à actualidade, nomeadamente através do trabalho desenvolvido por alguns autores provenientes da escola fenomenológica, como é o caso de Renaud Barbaras, em França, ou de Débora Morato Pinto, no Brasil.

⁴⁰ Cf. : Worms, F., *Introduction à Matière et Mémoire de Bergson*, Paris : PUF, 1997.

⁴¹ Cf. : Riquier, C., « Y a-t-il une réduction phénoménologique dans *Matière et Mémoire*? », *Annales bergsoniennes II*, Paris : PUF, 2004, pp. 261-285.

⁴² O debate entre bergsonismo e fenomenologia não será aqui desenvolvido exaustivamente, uma discussão exaustiva desta questão merecia certamente a elaboração de uma outra dissertação que explorasse com detalhe os debates frutíferos que se situam nos limites de cada uma destas áreas: fenomenologia e bergsonismo. Não deixamos no entanto de elaborar aqui um conjunto de reflexões importantes em torno desta questão relevante não só no âmbito do debate em torno da filosofia bergsoniana, mas também para a filosofia contemporânea.

percepção do qual são justamente retirados os elementos que dela se distinguem qualitativamente, falamos do aspecto memorial que está sempre presente na percepção concreta, enquanto fenómeno misto. Bergson pede-nos assim que acompanhemos a descrição daquilo que ocorre nesse sistema de imagens, suspendendo os contributos teóricos prévios à sua observação.

Vamos fingir por um instante que não conhecemos nada das teorias da matéria e das teorias do espírito, nada das discussões sobre a realidade ou a idealidade do mundo exterior. Eis-me então em presença de imagens, no sentido mais vago em que podemos tomar esta palavra, imagens percebidas quando abro os meus sentidos, não percebidas quando os fecho. [...] Atenhamo-nos às aparências; eu vou formular pura e simplesmente aquilo que eu sinto e aquilo que eu vejo: tudo se passa como se, no conjunto de imagens a que chamo o universo, nada se pudesse produzir de realmente novo senão por intermédio de certas imagens particulares, cujo tipo me é dado pelo meu corpo.⁴³

De acordo com alguns autores, este ponto de partida de *Matéria e Memória* aproxima-se significativamente do procedimento husserliano da *redução (epoché)* enquanto condição do regresso às coisas mesmas, que suspende as teses metafísicas e procura descrever o aparecer das coisas à consciência. Esta aproximação é defendida, entre outros, por Bento Prado, na sua obra *Présence et champ transcendantal. Conscience et négativité dans la philosophie de Bergson*. Partindo da crítica da ideia de nada em Bergson, Bento Prado, na senda dos contributos de V. Goldschmidt⁴⁴, procura compreender como é que o procedimento bergsoniano no primeiro capítulo de *Matéria e Memória* adquire o aspecto de uma redução fenomenológica; e como é que, evitando constituir uma teoria do conhecimento fundada sobre o sujeito, adopta simultaneamente a posição de uma ontologia da presença.

⁴³ "Nous allons feindre pour un instant que nous ne connaissions rien des théories de la matière et des théories de l'esprit, rien des discussions sur la réalité ou l'idéalité du monde extérieur. Me voici donc en présence d'images, au sens le plus vague où l'on puisse prendre ce mot, images perçues quand j'ouvre mes sens, inaperçues quand je les ferme. Toutes ces images agissent et réagissent les unes sur les autres dans toutes leurs parties élémentaires selon des lois constantes, que j'appelle les lois de la nature. [...] Tenons-nous en aux apparences; je vais formuler purement et simplement ce que je sens et ce que je vois: *Tout se passe comme si, dans cet ensemble d'images que j'appelle l'univers, rien ne se pouvait produire de réellement nouveau que par l'intermédiaire de certaines images particulières, dont le type m'est fourni par mon corps.*" (MM, p. 12/170)

⁴⁴ Bento Prado, autor brasileiro, conhece Victor Goldschmidt no final dos anos sessenta, cujos cursos segue durante uma estadia em Paris, no âmbito da sua investigação de doutoramento. O 1º vol. dos *Annales bergsoniennes* (org. F. Worms) publicado em 2004 apresenta as notas desses cursos que foram de grande importância tanto para o trabalho de Bento Prado como para o confronto entre Bergson e a Fenomenologia, que continua ainda hoje a dar os seus frutos. Cf. : «Cours de Victor Goldschmidt sur le premier chapitre de *Matière et Mémoire*» [1960], édités et présentés par Débora Morato-Pinto, in *Annales bergsoniennes I*, Paris : PUF, 2004, pp. 69-128.

A compreensão do *sistema de imagens* bergsoniano de acordo com a ideia de um "campo transcendental", permite a Bento Prado observar no primeiro capítulo de *Matéria e Memória* um retorno à proximidade da presença, retorno que constituiria o ponto de partida essencial para a sua obra. Iniciando o seu percurso sem ter que adoptar nenhuma posição metafísica quanto à natureza da matéria ou do espírito, Bergson seria simultaneamente coerente com a dimensão crítica do seu pensamento quanto à desconstrução do carácter espacial da inteligência. De acordo com Bento Prado, a dimensão crítica da filosofia bergsoniana, nomeadamente a crítica da ideia de nada não pretende estabelecer nenhum ponto de partida cognitivo para a sua filosofia, ela pretende ao invés conduzir a uma ontologia da presença que lhe permita suspender a inevitabilidade de um antagonismo entre sujeito e objecto. As palavras do autor são elucidativas a este respeito: “A reflexão bergsoniana é marcada pela recusa inicial de atribuir ao mundo o carácter de um sistema de objectos que se estende diante de um sujeito teórico impassível, transmundano e não-situado. A finitude da consciência e a postura realista conduzem à retirada do privilégio de peça chave do saber à teoria do conhecimento. É o próprio eixo da filosofia que se desloca para o campo da ontologia, entendida como regresso à imediatez da Presença, e no seio da presença, a ciência é definida antes de mais como um modo de ser. É o esforço inverso ao da filosofia do conhecimento, que tende a definir o ser, a Presença, como correlato objectivo do saber científico.”⁴⁵

Bento Prado demonstra assim que a leitura de Höffding, em *La philosophie de Bergson*, ao colocar a intuição como peça chave de toda a filosofia bergsoniana traz consigo o equívoco da primazia da filosofia do conhecimento sobre a experiência da duração, da qual deriva aliás a constituição da intuição como método⁴⁶. Ao invés, Bento Prado vê nessa ontologia da presença o ponto de partida para uma filosofia que

⁴⁵ « La réflexion bergsonienne se marque par un refus initial de prêter au monde le caractère d'un système d'objets qui se déploie devant un sujet théorique impassible, transmondain et non situé. La finitude de la conscience et la posture réaliste conduisent à retirer à la théorie de la connaissance le privilège de pièce maîtresse du savoir. C'est l'axe même de la philosophie qui se déplace vers le champ de l'ontologie, entendue comme retour à l'imédiateté de la Présence, et au sein de la présence, la science est définie avant tout comme un mode d'être. C'est l'effort envers de celui de la philosophie de la connaissance, qui tend à définir l'être, la Présence, comme corrélat objectif du savoir scientifique. » In Prado, B., *Présence et champ transcendental : conscience et négativité dans la philosophie de Bergson* [1988], trad. Renaud Barbaras, Hildesheim : Olms, 2002, pp. 14-15.

⁴⁶ Esta posição não é em nada contraditória com a tese que aqui pretendemos defender, já que, tal como afirmámos anteriormente, é a experiência da duração que permite definir os critérios fundamentais para a constituição de um método intuitivo, cujo passo fundamental consideramos ser o da diferenciação, tendo justamente como ponto de partida a possibilidade de consideração de uma realidade heterogénea, constituída por diferenças qualitativas ou diferenças de natureza.

pretende não só evitar os antagonismos próprios de uma filosofia do conhecimento fundada sobre o confronto primeiro entre sujeito e objecto, mas também – estabelecida a crítica da ideia de Nada – retomar a plenitude do ser, desenhando um movimento de *redução*.

De acordo com a leitura de D. Morato-Pinto, em “La crítica de las ilusiones y la ontología de la Presencia”⁴⁷, a dimensão crítica da filosofia bergsoniana deixa o autor diante da dificuldade do começo, sair dessa dificuldade exigiria justamente uma redução. Esta redução traria consigo a inclusão no método intuitivo bergsoniano de um momento de descrição de tipo transcendental que seria também “dissociação do fenómeno misto e das suas tendências puras”⁴⁸. Ora, a constituição de um campo transcendental que corresponde, de acordo com estes autores, à descrição do sistema de imagens apresentado no primeiro capítulo de *Matéria e Memória* - o campo da percepção pura ou impessoal – diria respeito ao momento descritivo de uma das tendências presentes no misto que constitui o real.

Verificamos assim que uma leitura de carácter fenomenológico do 1º Capítulo de *Matéria e Memória* pode contribuir para o esclarecimento do procedimento de diferenciação dos fenómenos mistos que constitui, na nossa perspectiva, um dos momentos chave do método bergsoniano. Resta-nos por isso verificar a possibilidade de leitura do sistema de imagens bergsoniano à luz da ideia de um "campo transcendental", apresentado como condição de possibilidade da experiência.

Não pretendemos com esta análise reconduzir a filosofia bergsoniana aos contributos do projecto fenomenológico, nem sequer ler aquela à luz deste, mas antes recolher todos os dados que nos permitam esclarecer a natureza do projecto bergsoniano, nomeadamente a constituição de um método diferenciador e descritivo das tendências que atravessam a realidade concreta, aproximando-o neste caso de uma hipotética dimensão transcendental.

⁴⁷ Cf.: Morato-Pinto, D., « La crítica de las ilusiones y la ontología de la presencia. Algunas consideraciones sobre el estudio de Bergson en Brasil », Gonzales, Horacio, P. Vermeren, V. De Boisriou (éds.), *¿Inactualidad del bergsonismo ?*, Buenos Aires: Colihue Universidad, 2008, pp. 27-36.

⁴⁸ Cf.: “Estamos ante ‘la dificultad del comienzo’: para salir de la dificultad, hay que ‘reducir’ (aún se trata de una reducción a la Bergson...). Esto significa que hay una etapa de la intuición como método que consiste en realizar una descripción directa del fenómeno en cuestión, pero una descripción sin tomar partido, sin tesis de realidad asumidas, descripción que es también disociación analítica del fenómeno mixto en sus tendencias puras. En este sentido, hay un pasaje de la experiencia hacia ‘sus condiciones’, y podemos hablar de la transcendental en Bergson. El estudio atento de *Materia y memoria* permite ver este tipo de descripción magistralmente realizada.” (Morato-Pinto, D., *Idem*, p. 30)

Teríamos portanto dois pontos distintos, mas interligados, na observação de uma proximidade com a fenomenologia: o primeiro diria respeito à procura de uma "neutralidade" relativa à consideração da percepção, rejeitando igualmente as teses defendidas tanto pelo realismo como pelo idealismo⁴⁹; o segundo, já enunciado, diz respeito à possibilidade de identificação de um campo transcendental, entendido enquanto descrição das condições de possibilidade da percepção concreta.

Cronologicamente, a primeira leitura histórica que aproxima os dois procedimentos - bergsoniano e fenomenológico - pode ser encontrada num curso de V. Goldschmidt sobre o primeiro capítulo de *Matéria e Memória*, onde o autor procura não só ilustrar as semelhanças aparentes com a redução fenomenológica, mas também a existência de uma diferença fundamental do ponto de vista do objectivo e das consequências da operação em causa. Na esteira de Goldschmidt⁵⁰, Bento Prado assinala essa distância da seguinte forma: enquanto que para Husserl se trata de compreender o modo como, suspendendo todas as considerações teóricas prévias, um mundo é dado à consciência, para Bergson trata-se de perguntar como é que no seio de um sistema de imagens-coisa (desprovidas ainda de uma dimensão ontológica) é possível assistir ao surgimento da consciência⁵¹, identificando-a no seu estado mais rudimentar, isto é na percepção.

Na nossa perspectiva, a operação realizada no primeiro capítulo de *Matéria e Memória* tem duas dimensões essenciais: a crítica e a metodológica. Ela permite suspender os debates em torno das concepções de matéria e de espírito, apresentando simultaneamente todas as hipóteses verosímeis acerca daquilo que é dado no plano de imagens ou plano de imanência. Assim, ao contrário do que acontece a respeito do procedimento fenomenológico, tratar-se-ia de colocar ao mesmo nível todas as dimensões aí presentes, sem escolher por fundamento nenhum ego transcendental.

⁴⁹ Cf.: "Comment ne pas voir dans le projet d'une neutralité, d'un refus de l'alternative réalisme-idéalisme, de la recherche d'une solution au problème d'un champ antérieur au déploiement des thèses et des oppositions métaphysiques, le même projet que celui qui anime l'entreprise phénoménologique?" (Prado, B., *Idem*, p. 101)

⁵⁰ Cf.: "Dans la phénoménologie, on part du *Cogito*, de la conscience, et l'on essaie de voir comment les choses sont données à la conscience – alors que, chez Bergson, la démarche est inverse, Bergson se donnant d'abord les choses et se demandant comment, du milieu des choses, va pouvoir surgir la conscience prise à l'état minimum, dans la mesure où cette conscience est rétrécie dans la perception." In «Cours de Victor Goldschmidt sur le premier chapitre de *Matière et Mémoire*» [1960], édités et présentés par Débora Morato Pinto, in *Annales bergsoniennes I*, Paris : PUF, 2004 p. 80.

⁵¹ Consciência significando aqui possibilidade de escolha e discernimento.

Somos portanto levados a concordar com a leitura de Camille Riquier, segundo a qual “[...] contrariamente a Husserl, para quem a redução revela um Eu constantemente implicado [...], Bergson não usa nunca nenhum deíctico que possa trair a sua perspectiva. Em Bergson, o espectador desinteressado, mesmo sendo onnipresente [...] não é a outra face de uma consciência constituinte como em Husserl.”⁵² C. Riquier assinala assim, com propriedade, a distância fundamental que separa os dois pontos de partida, mostrando-nos como é que o plano de imagens servirá a Bergson como lugar de consideração de todas as perspectivas possíveis, levantando algumas hipóteses que serão verificadas, através da análise da dimensão memorial da percepção, já no segundo e terceiro capítulos de *Matéria e Memória*. As diversas perspectivas sobre este plano de imagens, que concorrem para a sua análise, serão igualmente tidas em conta para a formulação das hipóteses posteriormente verificadas. São elas: a *afecção*, como lugar de retenção do movimento exterior; a *consciência*, compreendida como escolha e discernimento⁵³; o *corpo*, como sistema sensório-motor e centro de acção; a *ciência*, pela consideração das leis constantes que regem a interacção universal entre imagens, etc. De acordo com Riquier, “a redução alinha os factos homogeneizando os saberes aos quais é atribuído o mesmo crédito. [...] Testemunhos que vão multiplicar as perspectivas para constituir um plano único. O espectáculo não é visto de parte nenhuma já que ele é igualmente visto de todos os lados.”⁵⁴

O plano de imagens transforma-se então num *plano de imanência*, no interior do qual todas as imagens se equivalem, sem que se torne necessário pressupor um sujeito perante o qual elas estariam dispostas.

Uma vez levada a cabo a redução, tomar como ponto de partida este sistema de imagens permite a Bergson elaborar duas hipóteses que serão confirmadas com o estudo posterior da memória: 1) a proposta de um plano de imagens, no interior do qual podemos considerar a percepção pura como coincidência com o universo

⁵² "Contrairement à Husserl chez qui la réduction dévoile toujours un Je constamment impliqué [...] Bergson n'emploie jamais aucun déictique qui pourrait en trahir la perspective. Chez Bergson, le spectateur désintéressé, s'il est omniprésent [...] n'est pas l'envers d'une conscience constituante comme chez Husserl." (Riquier, C., *Idem*, p. 279)

⁵³ "La conscience - dans le cas de la perception extérieure - consiste précisément dans ce choix. Mais il y a, dans cette pauvreté nécessaire de notre perception consciente, quelque chose de positif et qui annonce déjà l'esprit: c'est, au sens étymologique du mot, le discernement." (MM, p. 35/188)

⁵⁴ "La réduction aligne les faits en homogénéisant les savoirs auxquels est accordé le même crédit [...] autant de témoins qui vont multiplier les perspectives pour constituer un plan unique. Le spectacle n'est vu de nulle part parce qu'il est aussi bien de partout." (Riquier, C., *Idem*, p. 277)

material, para lá do "tournant de l'expérience" e 2) a compreensão do cérebro como lugar de recepção e encaminhamento do movimento, pretendendo pensar a percepção como dando-se nas próprias coisas. Sem nada avançar acerca da natureza da realidade material e substituindo o aparecer ao ser, Bergson usa a expressão 'sistema de imagens' para designar o universo que se nos apresenta, com o único objectivo de suspender todas as teorias acerca da matéria e do espírito. Adopta-se assim uma perspectiva neutra para a qual a posição eventual de um sujeito não terá qualquer influência. *Espectáculo sem espectador*⁵⁵ este sistema de imagens, considerado após a redução que aqui comparámos à redução husserliana, representa simultaneamente um dos mais importantes pontos de partida para a metodologia bergsoniana: a diferenciação e prolongamento das tendências divergentes.

É por não compreenderem a natureza estritamente metodológica do primeiro capítulo de *Matéria e Memória* que alguns autores, entre eles Sartre e Merleau-Ponty, optam por reconduzir a proposta bergsoniana a uma posição realista, que Bergson pretende, ao invés, refutar. De acordo com Sartre, aplicando o termo de imagem a toda a realidade, e não só à imagem percebida, Bergson acabaria por afirmar involuntariamente que toda a realidade é já consciência, ainda que o seja sob o modo da virtualidade. Em *L'Imagination* diz-nos: "A consciência surge nele [Bergson] como uma qualidade, um carácter dado, uma espécie de forma substancial da realidade; ela não pode nascer onde não está, nem começar ou deixar de ser. E, em contrapartida, pode existir sem ser acompanhada por qualquer acto, ou mesmo por qualquer manifestação da sua presença, no estado puramente virtual; Bergson definirá esta realidade, dotada de uma qualidade secreta, como inconsciente. Mas o inconsciente que aqui aparece é precisamente da mesma natureza que a consciência. [...] Isolando certas imagens, ele transforma-as em representações actuais. Como se opera esta passagem? [...] Não há que engendrar a consciência a partir da coisa, se, na sua própria existência, a coisa é já consciência."⁵⁶

⁵⁵ Cf.: "Nous pouvons dire, en quelque sorte, que le système d'images correspond à l'idée d'un spectacle sans spectateur." (Prado, B., *Idem*, p. 114)

⁵⁶ "La conscience apparaît chez lui comme une qualité, un caractère donné, presque une espèce de forme substantielle de la réalité ; elle ne peut être là où elle n'est pas. [...] En revanche, elle peut être sans s'accompagner d'aucun acte, ni même aucune manifestation de sa présence, à l'état purement virtuel ; Bergson définira cette réalité douée d'une qualité secrète comme de l'inconscient. Mais l'inconscient qui apparaît ici est de même nature que la conscience [...]. En isolant certaines images, les transforme en représentations actuelles. Comment se passage s'opère-t-il ? [...] Il n'y a pas à engendrer la conscience à partir de la chose, si, dans son existence même, la chose est déjà conscience." In Sartre, J.-P., *L'Imagination*, Paris : PUF, 2003 (6e. éd.), pp. 44-45.

De acordo com a leitura de Sartre, assimilando a existência da coisa à própria consciência, isto é à sua representação, ao seu ser correlato de uma consciência e, por outro lado, fazendo a imagem funcionar como coisa, a consciência ganha um carácter substancial, vindo a confundir-se com toda a realidade.

Sartre atribui assim a Bergson uma posição realista, esquecendo que, na verdade, o objectivo da utilização do termo *imagem* era precisamente suspender as teorias existentes sobre o espírito e a matéria (teorias que abrem um abismo entre a coisa e a representação), para melhor descrever aquilo que delas resta, colocando num mesmo plano todas as perspectivas possíveis acerca do sistema de imagens que se nos apresenta.

A incapacidade para compreender este aspecto fundamental do primeiro capítulo de *Matéria e Memória* conduz Sartre a acusações precipitadas acerca do suposto realismo do nosso autor, que assim é rejeitado dogmaticamente em nome da defesa de uma posição fenomenológica. Ao caracterizar a consciência como processo de nadificação, Sartre cava um fosso insanável entre esta e o mundo, entre em-si e para-si. Assim, poderíamos dizer que a distância entre os dois autores é abissal, Bergson procura colocar-se no lugar anterior à cisão entre sujeito e objeto, Sartre estabelece entre os dois um intervalo insuperável.

Crítica semelhante à de Sartre é dirigida por Merleau-Ponty ao primeiro capítulo de *Matéria e Memória*: “Na via com a qual Bergson se compromete, todo o *esse* é já um *percipi*. Mas Bergson não segue por esta via até ao fim: ele substitui o realismo dos sábios por um outro realismo, fundado sobre a preexistência do ser total. Nele o *percipi* é deduzido do *esse* por degradação e recorte. [...] Bergson deduz o percebido do ser, em vez de admitir, como tinha tentado, um primado da percepção [...]. Ele realmente não procura na situação do sujeito no ser o ponto de partida para o conhecimento do ser pelo sujeito, mas coloca-se directamente no ser, para de seguida introduzir um corte perceptivo.”⁵⁷

⁵⁷ “Dan la voie où s’engage Bergson, tout *esse* est déjà un *percipi*. Mais Bergson ne suit pas cette voie jusqu’à son terme: au réalisme des savants, il va substituer un autre réalisme, fondé sur la préexistence de l’être total. Le *percipi* s’y déduit de l’*esse* par dégradation et découpage. [...] Bergson déduit le perçu de l’être, au lieu admettre, comme il en avait été tenté, un primat de la perception [...]. Il ne cherche pas vraiment dans la situation du sujet dans l’être le pont de départ de la connaissance de l’être par le sujet, mais se place directement dans l’être, pour introduire ensuite le découpage perceptif.” In M. Merleau-Ponty, *L’union de l’âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, notes recueillies et rédigées par J. Deprun au cours de Merleau-Ponty à l’ENS [1947-1948], Paris: Vrin, 2002, p. 81.

Ora, como dissemos, no âmbito do primeiro capítulo de *Matéria e Memória*, o objectivo do autor é precisamente não estabelecer uma cisão entre sujeito e objecto, para vir a “encontrar uma experiência que transcende essa oposição”⁵⁸. O recorte desenhado no ‘sistema de imagens’ não significa uma adulteração/ degradação da percepção ou uma distância insuperável, ele diz respeito à condição humana de ser ‘vivente’, resultando da projecção, sobre o sistema de imagens, de uma acção virtual. A distância é superada quando se procura recuperar a percepção pura ou imediata, por meio do esforço para “ir buscar a experiência à sua fonte, ou melhor, para lá dessa *viragem* decisiva, onde inflectindo-se no sentido da nossa utilidade, ela se torna propriamente *humana*”⁵⁹

Ora, ainda que a operação de redução levada a cabo por Bergson apresente semelhanças com a redução fenomenológica, estes procedimentos obtêm nos dois casos resultados bastante distantes. Enquanto no caso fenomenológico o ego transcendental surge como aquele que instaura o campo onde se opera a disjunção entre passividade e actividade, constituindo o objecto uma transcendência na imanência⁶⁰; para Bergson este suposto campo transcendental surge, ao invés, como um lugar anterior à subjectividade e à consciência, um plano de imanência. Um lugar neutro, pensado a partir da virtualidade da percepção pura. E, ainda que este momento possa traduzir o estabelecimento das condições de inteligibilidade da percepção, trata-se, para Bergson, de considerar a existência (de direito) de um campo pré-subjectivo onde há coincidência entre percepção (pura) e realidade material.

É Deleuze quem melhor chama a nossa atenção para o possível equívoco associado à tentativa de estabelecer uma correspondência entre o procedimento de diferenciação e uma análise transcendental. Já que, de acordo com o autor, de modo algum poderíamos compreender a análise das diferenças existentes nesse sistema de imagens como uma espécie de descrição das condições de possibilidade da experiência. “A intuição como método de divisão - diz-nos Deleuze - não é sem semelhança com uma análise transcendental: se o misto representa o facto, é

⁵⁸ Cf.: « Si l’immédiat que veulent atteindre Bergson et G. Marcel, c’est l’expérience intime, purê, profonde, qualitative, il faut trouver comment se débarrasser de toute connaissance construite, médiante, ou en termes bergsoniens, de la représentation utilitaire, spatiale afin de retrouver une expérience qui transcende l’opposition du sujet et de l’objet. » In Tsukada, S., *L’immédiat chez H. Bergson et G. Marcel*, Louvain – Paris: Édition Peeters, 1995, p. 25.

⁵⁹ « [...] Chercher l’expérience à sa source, ou plutôt au dessous de ce tournant décisif, ou s’infléchissant dans le sens de notre utilité, elle devient proprement humaine. » (MM, 205/321)

⁶⁰ Cf. : Prado, B., *Présence et champ transcendantal*, pp. 106-108.

necessário dividi-lo em tendências ou em puras presenças que não existem senão de direito. Transcendemos a experiência em direcção às condições da experiência (mas estas não são, à maneira kantiana, condições de toda a experiência possível, são condições da experiência real).”⁶¹

Por outras palavras, descortinar no misto da realidade as tendências puras que a atravessam, não significa identificar um conjunto de elementos formalmente definidos como necessários para toda e qualquer experiência possível. O procedimento em si mostra-nos que o autor não procura estabelecer um conjunto de critérios formais para a possibilidade de doação da experiência, à maneira kantiana, pois a permanência dessas condições equivaleria na realidade à impossibilidade de apreensão da dinâmica própria de um fenómeno ou realidade concreta.⁶² Pretende-se, ao invés, identificar na mobilidade do real as condições da sua actualidade, procedimento que no caso bergsoniano significa identificar no real concreto a articulação entre tendências que nele começam a desenhar-se, prolongando-as virtualmente até um ponto limite capaz de elucidar o aspecto fundamental que as caracteriza.

O ponto de partida para este procedimento é pois a *intuição* da heterogeneidade própria do real, temporal, que vem justamente exigir um pensamento *sub specie durationis*. De acordo com Bergson, só este procedimento permitirá solucionar os grandes impasses no entendimento da natureza da percepção, nomeadamente o abismo estabelecido pelo realismo entre “as mudanças homogéneas no espaço” e “as sensações inextensivas na consciência”.

No primeiro capítulo de *Matéria e Memória* procura-se justamente compreender como é que a percepção tem simultaneamente uma dimensão extensiva e uma dimensão qualitativa e como é que, retirando à percepção o seu aspecto memorial, obtemos a natureza vibratória quasi-espacial da materialidade:

⁶¹ "L'intuition comme méthode de division n'est pas sans ressemblance encore avec une analyse transcendante: si le mixte représente le fait, il faut le diviser en tendances ou en pures présences qui n'existent qu'en droit. On dépasse l'expérience vers des conditions de l'expérience (mais celles-ci ne sont pas, à la manière kantienne, les conditions de toute expérience possible, ce sont les conditions de l'expérience réelle)." In Deleuze, G., *Le bergsonisme* [1966], Paris, PUF, 2004 (3ed.).

⁶² Cf.: "Mais la vérité est que notre esprit peut suivre la marche inverse. Il peut s'installer dans la réalité mobile, en adopter la direction sans cesse changeante, enfin de la saisir intuitivement. Il faut pour cela qu'il se violente, qu'il renverse le sens de l'opération par laquelle il pense habituellement, qu'il retourne ou plutôt refonde sans cesse ses catégories. Mais il aboutira ainsi à des concepts fluides, capables de suivre la réalité dans toutes ses sinuosités et d'adopter le mouvement même de la vie intérieure des choses." («Introduction à la métaphysique», PM, p. 212/1420)

A heterogeneidade qualitativa das nossas percepções sucessivas do universo diz respeito ao facto de cada uma das nossas percepções se estender ela própria sobre uma certa espessura de duração, ao facto de a memória nela condensar uma multiplicidade enorme de vibrações que nos aparecem todas conjuntamente, ainda que sejam sucessivas. Bastaria dividir idealmente esta espessura indivisível de tempo, bastaria nela distinguir a multiplicidade pretendida de momentos, numa palavra, de eliminar toda a memória, para passarmos da percepção à matéria, do sujeito ao objecto. A matéria tornada cada vez mais homogênea à medida que as nossas sensações extensivas se repartiriam num número maior de momentos, tenderia indefinidamente para esse sistema de vibrações homogêneas da qual fala o realismo sem no entanto, é verdade, coincidir inteiramente com elas.⁶³

A eliminação da memória corresponderia então, segundo o autor, à possibilidade de divisão da *unidade* qualitativa da percepção numa multiplicidade de momentos equivalentes entre si. Tratar-se-ia assim de dividir *idealmente* a espessura temporal da nossa percepção, consequência da dimensão memorial da duração, para obtermos o seu "resíduo", um conjunto de momentos ou vibrações homogêneas pensados como sinónimo de uma certa dispersão (temporal). Assim sendo, ao movimento de contracção inerente à dinâmica de duração corresponderia pois, simetricamente, a dispersão material, pensada não como um conjunto de instantes isolados, mas como um movimento ou tendência antagónica à tendência memorial, isto é um movimento de distensão ou dispersão.

Procurando solucionar o problema da percepção, Bergson começa a introduzir-nos num dos mais importantes tópicos da sua metafísica, a construção de um pensamento *sub specie durationis*, que procura pensar as tendências puras que começam a desenhar-se na realidade concreta. É justamente esse o motivo pelo qual nos diz:

É [...] numa percepção extensiva que sujeito e objecto se unem primeiramente, o aspecto subjectivo da percepção consistindo na contracção que a memória opera, a realidade objectiva da matéria confundindo-se com as vibrações múltiplas e sucessivas nas quais esta percepção se decompõe interiormente. Tal é pelo menos a conclusão que se segue, esperamo-lo, da última parte deste trabalho: *as questões*

⁶³ "L'hétérogénéité qualitative de nos perceptions successives de l'univers tient à ce que chacune de ces perceptions s'étend elle même sur une certaine épaisseur de durée, à ce que la mémoire y condense une multiplicité énorme d'ébranlements que nous apparaissent tous ensemble, quoique successives. Il suffirait de diviser idéalement cette épaisseur indivisée de temps, d'y distinguer la multiplicité voulue de moments, d'éliminer toute mémoire, en un mot, pour passer de la perception à la matière, du sujet à l'objet. Alors la matière devenue de plus en plus homogène à mesure que nos sensations extensives se répartiraient sur un plus grand nombre de moments, tendrait indéfiniment vers ce système d'ébranlements homogènes dont parle le réalisme sans pourtant, il est vrai, coïncider jamais entièrement avec eux." (MM, p. 217/73)

*relativas ao sujeito e ao objecto, à sua distinção e à sua união, devem colocar-se em função do tempo mais do que do espaço.*⁶⁴

Considerar o problema da relação sujeito / objecto em função do tempo e não do espaço é, assim, um primeiro momento na construção de uma metafísica que procura apurar a natureza das tendências ou movimentos que atravessam o misto do real, colocando de lado todas as configurações de carácter substancialista. Deixando para o ponto cinco deste capítulo o tratamento da natureza temporal de cada uma destas tendências, procuraremos para já compreender quais os elementos que permitem a Bergson delinear a natureza da tendência memorial que atravessa a percepção concreta.

4.2. Memória pura ou tendência espiritual

Do mesmo modo que é possível proceder à depuração da tendência material que atravessa a percepção concreta, podemos recorrer ao mesmo procedimento para caracterizar o movimento próprio da dimensão memorial da percepção, prolongando os elementos aí encontrados e assim delinear a sua natureza.

Tendo demonstrado a independência da memória relativamente à matéria, Bergson procurará caracterizar com base nos elementos detectados na percepção concreta, e segundo os critérios de heterogeneidade, continuidade e tensão, o movimento que caracteriza a dimensão memorial, refutando simultaneamente as concepções materialista e espiritualista a seu respeito.

Primeiramente torna-se necessário demonstrar a independência da memória relativamente à actividade cerebral e assim refutar a hipótese realista da conservação das recordações. Em segundo lugar, Bergson procura refutar a posição idealista, ilustrando uma vez mais a diferença de natureza existente entre percepção e memória, afastando assim as concepções clássicas de representação. Ao invés do que é comumente aceite por estas correntes da epistemologia, as qualidades sensíveis não são primeiramente subjectivas e de seguida projectadas sobre o mundo material, elas

⁶⁴ « C'est [...] dans une perception extensive que sujet et objet s'uniraient d'abord, l'aspect subjectif de la perception consistant dans la contraction que la mémoire opère, la réalité objective de la matière se confondant avec les ébranlements multiples et successifs en lesquels cette perception se décompose intérieurement. Telle est du moins la conclusion qui se dégagera, nous l'espérons, de la dernière partie de ce travail: *les questions relatives au sujet et à l'objet, à leur distinction et à leur union, doivent se poser en fonction du temps plutôt que de l'espace.* » (MM, p. 74/218)

são, ao invés, inerentes à própria materialidade, simplesmente apreendidas pela consciência numa intuição única (sintética) e transformadora.

[...] A subjectividade da nossa percepção - diz-nos Bergson - consistiria sobretudo no contributo da nossa memória, diremos que as qualidades sensíveis da matéria seriam elas próprias conhecidas em si, a partir de dentro e já não de fora, se pudéssemos separá-las deste ritmo particular de duração que caracteriza a nossa consciência.⁶⁵

Ora, se pudermos suspender, ainda que idealmente, o contributo da memória para a percepção concreta, então compreenderemos que o aspecto particular que esta tem para nós em termos qualitativos resulta da apreensão dos elementos materiais de acordo com um efeito de contracção, resultante do ritmo da duração da nossa consciência. E que as qualidades sensíveis da percepção não são uma projecção da consciência sobre a realidade exterior mas uma apropriação nossa da dispersão material. Este é, pois, um dos maiores contributos da teoria bergsoniana da percepção, que nos permite, em primeiro lugar, compreender a articulação entre matéria e memória na percepção concreta e, em segundo lugar, identificar aquilo que as caracteriza isoladamente.

Para lá da orientação para a acção que marca a nossa percepção, é ainda em função do ritmo da memória-duração que se dá uma alteração qualitativa entre o dado material propriamente dito e o aspecto que este ganha para nós. Bergson dá a este respeito o exemplo da cor vermelha, mostrando-nos como é que a um número imenso de vibrações sucessivas corresponde uma intuição única de cor na nossa consciência:

No espaço de um segundo, a luz vermelha, - que tem o maior comprimento de onda e cujas vibrações são consequentemente as menos frequentes, - realiza 400 triliões de vibrações sucessivas. [...] Assim esta sensação de luz vermelha experimentada por nós durante um segundo corresponde, em si, a uma sucessão de fenómenos que, expandidos na nossa duração com a maior economia de tempo possível ocuparia 250 séculos da nossa história. [...] É necessário distinguir aqui entre a nossa duração e o tempo em geral. Na nossa duração, aquela que a nossa consciência percebe, um intervalo dado não pode conter mais do que um número limitado de fenómenos conscientes.⁶⁶

⁶⁵ "[...] La subjectivité de notre perception consisterait surtout dans l'apport de notre mémoire, nous dirons que les qualités sensibles de la matière elles-mêmes seraient connues en soi, du dedans et non plus du dehors, si nous pouvions les dégager de ce rythme particulier de durée qui caractérise notre conscience." (MM, p. 72/216)

⁶⁶ "La durée vécue par notre conscience est une durée au rythme déterminé, bien différente de ce temps dont parle le physicien et qui peut emmagasiner, dans un intervalle donné, un nombre aussi grande qu'on voudra de phénomènes. Dans l'espace d'une seconde, la lumière rouge, - celle qui a la plus grande longueur d'onde et dont les vibrations sont par conséquent les moins fréquentes, - accomplit 400 trillions de vibrations successives. [...] Ainsi cette sensation de lumière rouge éprouvée par nous pendant une seconde correspond, en soi, à une succession de phénomènes qui, déroulés dans notre

Este ponto de articulação temporal entre matéria e memória é o lugar apropriado para a observação simultânea dos modos da relação e distinção entre o corpo e o espírito. A memória, intercalando o passado no presente, condensa numa intuição única os momentos múltiplos e dispersos da duração material. Mas ela surge ainda sob dois outros aspectos essenciais. O primeiro diz respeito à memória-pura e

registaria, sob forma de imagens-recordação, todos os acontecimentos da nossa vida quotidiana à medida que eles se desenrolam; ela não negligenciaria nenhum detalhe; cederia a cada facto, a cada gesto, o seu lugar e a sua data. Sem nenhuma intenção de utilidade ou aplicação prática, ela armazenaria o passado pelo efeito único de uma necessidade natural.⁶⁷

O segundo - memória-hábito - é resultado de uma

experiência de uma ordem inteiramente diversa e que se deposita no corpo, uma série de mecanismos montados, com reacções cada vez mais numerosas e variadas às estímulos exteriores [...] Esta consciência de todo um passado de esforços armazenados no presente é ainda uma memória, mas uma memória profundamente diferente da primeira, sempre inclinada para a acção, assente no presente e não olhando senão o futuro. [...] Ela já não nos representa o nosso passado, ela acciona-o [...] ⁶⁸.

Assim, para lá daquele primeiro modo de compreensão da memória como efeito da nossa duração, do seu ritmo e da sua capacidade de retenção, Bergson pensa ainda no contexto de *Matéria e Memória* outras duas expressões-limite da memória: memória pura e memória-hábito. A memória-hábito depende de um estado sensório-motor composto por um conjunto de mecanismos corporais retidos pelo hábito, e ainda pelas imagens-recordação que nele se inserem, actualizando-se. Inevitavelmente virado para acção, o nosso presente faz apelo às recordações preservadas pela

durée avec la plus grande économie de temps possible occuperait plus de 250 siècles de notre histoire. [...] Il faut distinguer ici entre notre propre durée et le temps en général. Dans notre durée, celle que notre conscience perçoit, un intervalle donné ne peut contenir qu'un nombre limité de phénomènes conscients." (MM, pp. 230-231/340-341)

⁶⁷ "La première enregistrerait, sous forme d'image-souvenirs, tous les événements de notre vie quotidienne à mesure qu'ils se déroulent; elle ne négligerait aucun détail; elle laisserait à chaque fait, à chaque geste, sa place et sa date. Sans arrière-pensée d'utilité ou d'application pratique, elle emmagasinerait le passé par le seul effet d'une nécessité naturelle." (MM, p. 86/227)

⁶⁸ "[...] Expérience d'un tout autre ordre et qui se dépose dans le corps, une série de mécanismes tous montés, avec des réactions de plus en plus nombreuses et variées aux excitations extérieures [...] Cette conscience de tout un passé d'efforts emmagasiné dans le présent est bien encore une mémoire, mais une mémoire profondément différente de la première, toujours tendue vers l'action, assise dans le présent et ne regardant que l'avenir. [...] Elle ne nous représente plus notre passé, elle le joue [...]." (MM, p. 86/227)

memória, utilizando-as em função do nosso interesse a cada momento da nossa vida. Estas imagens-recordação preservam o seu carácter memorial mas, na medida em que se actualizam, perdem algo da sua natureza original. Antagonicamente, a memória pura é o nome dado por Bergson à conservação de cada momento da nossa vida, conservação do carácter único e original com que nos aparece. Indissociável da duração, ela retém cada momento da consciência na sua singularidade e vem, por isso mesmo, opor-se à impessoalidade característica da memória-hábito.

A recordação espontânea - diz-nos Bergson - é de imediato perfeita; o tempo não poderá acrescentar nada à sua imagem sem modificar a sua natureza; ela conservará para a memória o seu lugar e a sua data. Pelo contrário, a recordação aprendida sairá do tempo à medida que a lição esteja melhor sabida; ela tornar-se-á cada vez mais impessoal, cada vez mais estranha à nossa vida passada. A repetição não tem de modo algum por efeito converter a primeira na segunda; o seu papel é simplesmente utilizar cada vez mais os movimentos pelos quais a primeira é continuada, para os organizar entre eles, e, montando um mecanismo, criar um hábito do corpo. [...] Das duas memórias que acabámos de distinguir, a primeira parece ser então a memória por excelência. A segunda, aquela que os psicólogos estudam usualmente, é o hábito esclarecido pela memória mais do que a memória ela própria.⁶⁹

Esta memória-hábito é pois resultado de uma aprendizagem e de um processo de repetição que se fixa nos mecanismos da acção, prontos a serem accionados diante de cada nova situação que assim o exija. Ora, ao invés do que acontece com a memória-hábito, preservada pelos mecanismos motores que a cada momento contribuem para a nossa inserção no mundo, a memória pura é inteiramente irrecuperável enquanto tal.

Um dos principais objectivos de *Matéria e Memória* é mostrar que a memória pessoal, independente dos mecanismos motores é também independente da matéria e inerente à própria duração, enquanto continuidade e preservação. Demonstrando-o, como procura fazer nos capítulos 2 e 3, ao analisar as doenças neurológicas que afectam a memória, Bergson pretende mostrar que há um reduto da vida do espírito, um reduto não substancial, que lhe permite ser livre relativamente à continuidade material, estritamente determinada. A memória pura seria então inerente à dinâmica

⁶⁹ "Le souvenir spontané est tout de suite parfait; le temps ne pourra rien ajouter à son image sans la dénaturer; il conservera pour la mémoire sa place et sa date. Au contraire, le souvenir appris sortira du temps à mesure que la leçon sera mieux sue; il deviendra de plus en plus impersonnel, de plus en plus étranger à notre vie passée. La répétition n'a donc nullement pour effet de convertir le premier dans le second; son rôle est simplement d'utiliser de plus en plus les mouvements par lesquels le premier se continue, pour les organiser entre eux, et, en montant un mécanisme, créer une habitude du corps. [...] Des deux mémoires que nous venons de distinguer, la première paraît donc bien être la mémoire par excellence. La seconde, celle que les psychologues étudient d'ordinaire, est l'habitude éclairée par la mémoire plutôt que la mémoire même." (MM, pp. 88-89/229)

de continuidade criativa da própria duração. Capaz de reter cada um dos momentos da vida, na sua particularidade, ela representaria a dimensão estritamente pessoal da vida do espírito.

Assim sendo, o reconhecimento de uma situação actual pode, de acordo com o autor, ser feito de duas formas:

Por vezes ele far-se-á na própria acção, entrando em jogo automaticamente o mecanismo apropriado às circunstâncias; outras, ela implicará um trabalho do espírito, que procurará no passado, para as dirigir para o presente, as representações mais capazes de se inserir na situação actual⁷⁰.

A primeira modalidade dirá pois respeito à memória-hábito, a segunda, à memória consciente. Ora, estas duas modalidades de fazer a memória entrar em acção, dizem respeito justamente a duas formas distintas de conservação das recordações. Uma sob a forma de mecanismos motores, adquiridos através da repetição, outra, memória pura, representa a conservação integral dos momentos da duração na sua particularidade. Esta última, que nos permite reconhecer um objecto ou situação de modo consciente, constitui a nossa memória pessoal, capaz de um reconhecimento personalizado, implicando uma apropriação e uma escolha - de acordo com o autor - da ordem da liberdade.

Levando até ao limite esta distinção fundamental, poderíamos representar duas memórias teoricamente independentes. A primeira registaria, sob forma de imagens-recordação, todos os acontecimentos da nossa vida quotidiana à medida que eles se desenrolam; ela não negligenciaria nenhum detalhe; ela deixaria a cada facto, a cada gesto, o seu lugar e a sua data. Sem preconceito de utilidade ou aplicação prática, ela armazenaria o passado pelo simples efeito de uma necessidade natural. Por meio dela tornar-se-ia possível o reconhecimento inteligente, ou antes intelectual, de uma percepção já experimentada [...].⁷¹

Bergson esforça-se no entanto por mostrar que a conservação desta memória pessoal não implica uma localização cerebral, ela diz respeito tão só à dinâmica

⁷⁰ « Tantôt elle se fera dans l'action même, et par la mise en jeu tout automatique du mécanisme approprié aux circonstances; tantôt elle impliquera un travail de l'esprit, qui ira chercher dans le passé, pour les diriger sur le présent, les représentations les plus capables de s'insérer dans la situation actuelle. » (MM, p. 82/224)

⁷¹ « En poussant jusqu'au bout cette distinction fondamentale, on pourrait se représenter deux mémoires théoriquement indépendantes. La première enregistrerait, sous forme d'images-souvenirs, tous les événements de notre vie quotidienne à mesure qu'ils se déroulent ; elle ne négligerait aucun détail; elle laisserait à chaque fait, à chaque geste, sa place et sa date. Sans arrière-pensée d'utilité ou d'application pratique, elle emmagasinerait le passé par le seul effet d'une nécessité naturelle. Par elle deviendrait possible la reconnaissance intelligente, ou plutôt intellectuelle, d'une perception déjà éprouvée [...]. » (MM, p. 86/227)

própria da duração da consciência, cuja continuidade “arrasta” consigo a totalidade da vida do espírito. Nas palavras do autor: “[Ela] basta-se a si mesma absolutamente, subsiste tal como foi produzida, e constitui com todas as percepções concomitantes um momento irreduzível da minha história.”⁷²

A correcta caracterização da memória espiritual, independente da matéria e da conservação cerebral, implica uma importante chamada de atenção da nossa parte: ela não é substância, não se constitui como uma alma eterna à maneira platónica, ela é, ao invés, resultado da realidade dinâmica da duração e, fundamentalmente, lugar de liberdade.

Na verdade o reconhecimento de uma situação ou objecto mobiliza ambas as dimensões memoriais; por um lado, os mecanismos motores que constituem a memória-hábito, por outro, a actualização das recordações que vem não só esclarecer a situação actual, como interromper o movimento automático de integração do nosso corpo no mundo. A memória pura pode então ser entendida como um reduto de vida pessoal, independente da matéria, que permanece sob a forma de uma virtualidade ou inconsciência à qual a situação presente faz apelo. A actualização das recordações, exigida pela percepção presente, permite então a acção esclarecida, e um reconhecimento plenamente consciente, um reconhecimento personalizado que é da ordem da liberdade.

No Capítulo III de *Matéria e Memória*, Bergson esclarece o modo como se processa a actualização de uma recordação, o processo pelo qual, tornando-se imagem, ela vem introduzir-se na percepção presente confundindo-se com a sensação. Confusão que está aliás na origem dos grandes equívocos da psicologia associacionista, incapaz de verificar a diferença de natureza existente entre passado e presente, entre memória e percepção.

[...] Há algo mais entre o passado e o presente do que uma diferença de grau. O meu presente é aquilo que me interessa, aquilo que vive para mim, e, resumindo, aquilo que me provoca à acção, enquanto que o meu passado é essencialmente impotente⁷³.

⁷² « [Elle] se suffit absolument à elle-même, subsiste telle qu'elle s'est produite, et constitue avec toutes les perceptions concomitantes un moment irréductible de mon histoire. » (MM, p. 85/226)

⁷³ « [...] Mais il y a bien autre chose entre le passé et le présent qu'une différence de degré. Mon présent est ce qui m'intéresse, ce qui vit pour moi, et, pour tout dire, ce qui me provoque à l'action, au lieu que mon passé est essentiellement impuissant. » (MM, p. 152/279-280)

Ora, a memória é impotente precisamente na medida em que se encontra fora do reduto corporal⁷⁴, fora do presente activo, surgindo à consciência somente na medida em que pode esclarecer a minha acção sobre o mundo. A memória pura constituirá, pois, na visão bergsoniana, um ponto limite, um domínio virtual de preservação das nossas experiências, independente da materialidade do corpo e do cérebro, que preserva os momentos da duração na sua dimensão mais pessoal. Ela é memória espiritual, sinónimo de reconhecimento inteligente e de acção livre, permitindo quebrar a cadeia do reconhecimento automático e impessoal que eterniza na interacção universal. Contudo, a sua recuperação significa simultaneamente a perda do aspecto pessoal que tem cada momento irrepetível da nossa duração.⁷⁵ A perda dessa dimensão é o preço a pagar pelo devir imagem da recordação, pela sua encarnação no momento presente, impedindo-nos de aceder ao reduto virtual e independente a que Bergson dá o nome de memória pura.

Considerando-a como um limite virtual – como fazia a respeito da percepção pura – Bergson coloca a memória pura como uma existência “mais de direito que de facto”. Existência não significa neste caso consciência e Bergson afirma, efectivamente, a sua natureza inconsciente e inacessível enquanto tal⁷⁶.

⁷⁴ Cf.: « Mes sensations actuelles sont ce qui occupe des portions déterminées de la superficie de mon corps; le souvenir pur, au contraire, n'intéresse aucune partie de mon corps. Sans doute il engendrera des sensations en se matérialisant; mais à ce moment précis il cessera d'être souvenir pour passer à l'état de chose présente, actuellement vécue; [...] » (MM, p. 154/281-282)

⁷⁵ Cf.: “Le souvenir de la leçon, en tant qu'apprise par coeur, a tous les caractères d'une habitude. Comme l'habitude, il s'acquiert par la répétition d'un même effort. [...] Comme tout exercice habituel du corps, enfin, il s'est emmagasiné [...] dans un système clos de mouvements automatiques, qui se succèdent dans le même ordre et occupent le même temps. [...] Au contraire, le souvenir de telle lecture particulière, la seconde ou la troisième par exemple, n'a aucun des caractères de l'habitude. L'image s'en est nécessairement imprimée du premier coup dans la mémoire [...]. C'est comme un événement de ma vie; il a pour essence de porter une date, et de ne pouvoir par conséquent se répéter.” (MM, p. 84/225-226)

⁷⁶ A perplexidade a que fomos conduzidos no decorrer da investigação e da reflexão em torno da natureza desta noção de memória pura, e do seu papel no interior da filosofia bergsoniana, conduziu-nos a um proveitoso desvio pela literatura, mais precisamente pela obra de Marcel Proust *À la Recherche du temps perdu*, cujo resultado apresentaremos no capítulo que se segue. Na nossa perspectiva, a compreensão do significado da memória pura resultará enriquecida e amplificada pelo confronto com a experiência da memória involuntária tal como descrita em *À la Recherche du Temps Perdu* (cf. Capítulo 5, p. 127)

5. Para uma leitura temporal das tendências divergentes

O procedimento de diferenciação que procurámos explicitar no ponto três deste capítulo⁷⁷, com base nos critérios apurados no *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, permitia distinguir segundo o grau de heterogeneidade, continuidade e tensão⁷⁸, os movimentos ou tendências que começavam a desenhar-se no misto da percepção concreta; o seu prolongamento até um limite virtual permitia pois apurar aquilo que definia a sua natureza. A este procedimento, que conduz temporariamente a um dualismo exacerbado, segue-se um esforço de repensar aquilo que caracteriza a relação entre tendências divergentes no interior do espectro temporal.

No início de *Matéria e Memória* Bergson mostra-nos que o nosso entendimento habitual da matéria está condicionado pelo modo como lhe aplicamos as características atribuídas ao espaço geométrico, com base naquilo que entendemos acerca do espaço geométrico avaliamos o que percebemos da realidade material. Confinamo-lo à figura de suporte, homogéneo e infinitamente divisível, sobre o qual assentariam os objectos descontínuos alvo da nossa acção. Procurando desconstruir esta visão do espaço, Bergson recupera os dados da experiência imediata e assim refuta, gradualmente, o conjunto de problemas que dela advêm:

Se a nossa hipótese é fundada, vemos com facilidade como é que percepção e matéria se distinguem e como é que elas coincidem. A heterogeneidade qualitativa das nossas percepções sucessivas do universo depende do facto de cada uma destas percepções se estender ela própria sobre uma determinada espessura de duração, do facto da memória condensar nela *uma multiplicidade enorme de vibrações que nos aparecem todas ao mesmo tempo*, ainda que sejam sucessivas. Bastaria dividir idealmente esta espessura indivisível de tempo, de nela distinguir a multiplicidade pretendida de momentos, para, numa palavra, eliminar toda a memória, para passarmos da percepção à matéria, do sujeito ao objecto⁷⁹.

⁷⁷ Vide: Ponto 3 do presente capítulo.

⁷⁸ Referimo-nos aos critérios apurados pela intuição da duração: a heterogeneidade, segundo a distinção qualitativa; a dimensão de continuidade, de acordo com a ideia de uma unidade de diferenciação; por fim, o grau de retenção e criação, de acordo com o ritmo de duração e a dimensão memorial.

⁷⁹ « [...] Si notre hypothèse est fondée, on voit aisément comment perception et matière se distinguent et comment elles coïncident. L'hétérogénéité qualitative de nos perceptions successives de l'univers tient à ce que chacune de ces perceptions s'étend elle-même sur une certaine épaisseur de durée, à ce que la mémoire y condense *une multiplicité énorme d'ébranlements qui nous apparaissent tous ensemble*, quoique successifs. Il suffirait de diviser idéalement cette épaisseur indivisée de temps, d'y distinguer la multiplicité voulue de moments, d'éliminer toute mémoire, en un mot, pour passer de la perception à la matière, du sujet à l'objet. » (MM, p. 73/217)

Ao invés de se identificar com a homogeneidade e a divisibilidade que caracterizam o espaço geométrico (euclidiano), a matéria ganha então outros contornos, ela aparece enquanto “multiplicidade enorme de vibrações”, que a nossa duração condensa numa única percepção qualitativa. O que a nossa percepção faz é: “[...] condensar períodos enormes de uma existência infinitamente diluída em alguns momentos mais diferenciados de uma vida mais intensa, e resumir assim uma muito longa história. Perceber significa imobilizar”⁸⁰. Esta existência infinitamente diluída é aquilo que caracteriza a natureza da matéria considerada temporalmente. Assim começamos a compreender como se distinguem e se aproximam ou relacionam sujeito e objecto em termos temporais e já não espaciais⁸¹.

A “existência infinitamente diluída” de que fala Bergson no excerto transcrito já não é assimilável à homogeneidade de uma extensão [étendue] geométrica, pois, na verdade “aquilo que é real não é uma extensão dividida em partes independentes [...] Aquilo que é dado, aquilo que é real, é qualquer coisa de intermédio entre a extensão [étendue] dividida e a não extensão pura; é aquilo a que nós chamámos extensivo”⁸².

A matéria é pois uma continuidade ininterrupta de vibrações “solidárias entre si”⁸³ e “uma existência infinitamente diluída” que tende para a extensão [extension], tendo ainda uma dimensão qualitativa, ela é continuidade heterogênea. A matéria é assim considerada um reduto último de temporalidade, que tende para a espacialidade, sem se confundir com ela.

Se suprimirem a minha consciência, o universo material subsiste tal como era: simplesmente como fizeram abstracção deste ritmo particular de duração que era a condição da minha acção sobre as coisas, as coisas entram em si mesmas para se escandir em tantos momentos quantos os que a ciência nela distingue, e as qualidades

⁸⁰ « Percevoir consiste donc, en somme, à condenser des périodes énormes d'une existence infiniment diluée en quelques moments plus différenciés d'une vie plus intense, et à résumer ainsi une très longue histoire. Percevoir signifie immobiliser. » (MM, p. 233/342)

⁸¹ « Espace homogène et temps homogène ne sont donc ni propriétés des choses, ni des conditions essentielles de notre faculté de les connaître : ils expriment, sous une forme abstraite, le double travail de solidification et de division que nous faisons subir à la continuité mouvante du réel pour nous y assurer des points d'appui [...] ; ce sont les schèmes de notre action sur la matière. » (MM, p. 237/345)

⁸² « Ce qui est réel, ce n'est pas davantage une étendue divisée en parties indépendantes [...]. Ce qui est donné, ce qui est réel, c'est quelque chose d'intermédiaire entre l'étendue divisée et l'inétendu pur; c'est ce que nous avons appelé *l'extensif*. » (MM, p. 275/ 373)

⁸³ Cf.: « La matière se résout ainsi en ébranlements sans nombre, tous liés dans une continuité ininterrompue, tous solidaires entre eux, et qui courent en tous sens comme autant de frissons. » (MM, p. 234/343)

sensíveis, sem se dissiparem, estendem-se e dissolvem-se numa duração incomparavelmente mais dividida.⁸⁴

A matéria traduz então um limite último da tensão temporal que se distende ou dissipa num ritmo incomparavelmente mais ténue. E isso significa que a matéria é também ela temporalidade, tal como a memória ou o espírito, mas no seu grau mínimo de tensão. Ou seja ela representa um nível último de distensão temporal que é ainda assim tempo. Pois, como afirma Bergson,

[...] não há um ritmo único da duração; podemos imaginar muitos ritmos diferentes, mais lentos ou mais rápidos, que mediriam o grau de tensão ou de distensão [relâchement] das consciências, e, assim fixariam o seu lugar respectivo na série dos seres⁸⁵.

Somos então conduzidos a uma visão segundo a qual pensamos matéria e memória segundo níveis diferenciados de tensão temporal, de acordo com uma imagem semelhante à do cone que representa a vida da consciência mas agora aplicado ao todo do real.

Ora, a caracterização temporal de memória e de matéria leva-nos a repensar o problema do dualismo na filosofia bergsoniana, uma vez que aqueles dois pontos-limite constituem pontos-limite da temporalidade, enquanto *contração* e *distensão*.

A dualidade é assim integrada na própria temporalidade, sem que se dissolva no interior de uma unidade simples, antes pensada de acordo com as dimensões fundamentais da experiência da duração enquanto continuidade de heterogeneidade e diferenciação. Dualidade/ unidade são termos que deixam de fazer sentido no âmbito da metafísica bergsoniana tal como apresentada em *Matéria e Memória*; ela exige que pensem noutros termos o sentido específico de “unidade” que caracteriza a duração.

Procurando pensar o sentido específico que ganha a unidade da duração enquanto sinónimo de uma continuidade heterogénea recuperamos aqui a leitura feita por P. Montebello, na sua obra *L'autre métaphysique*, do termo “univocidade”, tal como pensado por Deleuze. Na perspectiva deleuziana “a tese da univocidade [...] não quer

⁸⁴ « Mais si vous supprimez ma conscience, l'univers matériel subsiste tel qu'il était : seulement, comme vous avez fait abstraction de ce rythme particulier de durée qui était la condition de mon action sur les choses, ces choses rentrent en elles-mêmes pour se scander en autant de moments que la science en distingue, et les qualités sensibles, sans s'évanouir, s'étendent et se délayent dans une durée incomparablement plus divisée. » (MM, pp. 233-234/343)

⁸⁵ « En réalité, il n'y a pas un rythme unique de la durée; on peut imaginer bien des rythmes différents, qui, plus lents ou plus rapides, mesureraient le degré de tension ou de relâchement des consciences, et, par là, fixeraient leurs places respectives dans la série des êtres. » (MM, p. 232/342)

dizer que o ser é *um* só ser ou que o ser é o uno [l'un]. A univocidade não é uma unidade real ou numérica. [...] A univocidade é com efeito uma *unidade de significação* para *uma multiplicidade real*, um mesmo sentido para tudo o que se diz, um mesmo acontecimento para tudo aquilo que acontece. [...] Aquilo que Deleuze adianta deve ser transposto para Bergson e Nietzsche onde o ser se diz como duração ou vontade de poder para realidades que diferem (matéria, vida, consciência, cosmos) mas que acabam por ser graus do ser, intensidades próprias da duração ou da vontade de poder. Todo o múltiplo do real se transforma em inflexões intensivas, em graus fluentes do ser”⁸⁶.

Este sentido de univocidade pode, com efeito, ajudar-nos a pensar o tipo de monismo e o sentido específico da unidade da duração, que se diz de acordo com ritmos ou intensidades diferenciadas, designando a multiplicidade do real, sem nunca deixar de ser temporal.

Sem querermos encerrar aqui este assunto, e remetendo para os capítulos seis e sete onde a questão será retomada, o espírito de *Matéria e Memória* parece ser consentâneo com a ideia de um “monismo qualitativo”, no âmbito do qual níveis diferenciados de tensão exprimem a *multiplicidade* do real por referência a *um* sentido – o da temporalidade – que pode se dito de múltiplas formas. A questão permanece, ainda assim, em aberto, como veremos a filosofia da vida trará elementos essenciais para esta discussão.

Suspendendo por momentos a questão, concentramo-nos para já no contributo que a consideração do problema da memória na obra de Proust, *À la Recherche du temps perdu*, poderá dar para a compreensão da noção de memória pura no âmbito da pensamento bergsoniano.

⁸⁶ « La thèse de l'univocité [...] ne veut pas dire que l'être est *un* seul être ou que l'être est l'*un*. L'univocité n'est pas une unité réelle ou numérique. [...] L'univocité est en effet une *unité de signification pour une multiplicité réelle*, un même sens pour tout ce qui se dit, un même événement pour tout ce qui arrive. [...] Tout ce que Deleuze avance doit être transposé chez Bergson et Nietzsche où l'être se dit comme durée ou volonté de puissance pour des réalités qui diffèrent (matière, vie, conscience, cosmos) mais qui vont se trouver être des degrés de l'être, des intensités propres de la durée ou de la volonté de puissance. Tout le multiple du réel va se muer en inflexions intensives, en degrés fluents de l'être. » In Montebello, P., *L'autre métaphysique. Essai sur Ravaisson, Tarde, Nietzsche et Bergson*, Paris : Desclée de Brouwer, 2003, p. 33.

CAPÍTULO 5

ENTRE BERGSON E PROUST: REPENSAR UMA CONTROVÉRSIA

1. Tempo e memória: entre Bergson e Proust

O debate em torno da influência de Bergson sobre Proust, muito em voga nas primeiras décadas do século XX, por via do contexto psicologista da época, contribuiu gradualmente para que se tornassem evidentes as posições antagónicas que os dois autores tomavam relativamente à concepção de tempo.

Desde os anos sessenta, em particular a partir da publicação da obra de Gilles Deleuze, *Proust et les signes* [1964] tornou-se comum a ideia de que Bergson e Proust se colocavam nos antípodas um do outro. Tal facto derivava sobretudo da afirmação veemente de Deleuze segundo o qual a chave de leitura da obra proustiana não residiria na dimensão memorial e temporal da estrutura do romance, mas na constituição de um *sistema de signes* que faria de *À la Recherche du Temps Perdu* um novo tipo de “romance de aprendizagem”: “a unidade da *Recherche* não consiste na memória, na recordação, mesmo que seja involuntária. A *Recherche* não é simplesmente um esforço de recordação, uma exploração da memória: a procura (recherche) deve ser tomada no sentido mais forte, como na expressão “procura da verdade”. [...] É evidente que a memória intervém como uma forma de procura, mas não é o meio mais profundo; e o tempo passado intervém como uma estrutura do tempo, mas não é a estrutura mais profunda. [...] Não se trata portanto de uma exposição da memória involuntária, mas da narrativa de uma aprendizagem. Mais precisamente, a aprendizagem de um homem de letras”¹.

¹ « L’unité de la *Recherche* ne consiste pas dans la mémoire, dans le souvenir, même involontaire. La *Recherche* n’est pas simplement un effort de souvenir, une exploration de la mémoire : recherche doit être pris au sens fort, comme dans l’expression « recherche de la vérité ». [...] Il va de soi que la mémoire intervient comme un moyen de recherche, mais ce n’est pas le moyen le plus profond ; et le temps passé intervient comme une structure du temps, mais ce n’est pas la structure la plus profonde. [...] Il s’agit non pas d’une exposition de la mémoire involontaire, mais du récit d’un apprentissage. Plus précisément, l’apprentissage d’un homme de lettres. » In Deleuze, G., *Proust et les signes* [1964], Paris : PUF, 2006, pp. 9-10.

Ora, se é certo que a procura da verdade constitui a matriz essencial do romance, parece-nos claro que a exploração da memória e a experiência do tempo, em particular do “tempo da essência”, estão necessariamente em profunda articulação com ela. Pontos de partida essenciais não só para a procura da verdade por parte do Narrador mas também alicerces da própria *mise en intrigue* do romance. Tal como afirma Ricoeur em *Temps et Récit II*: “Se a aprendizagem dos signos impõe a via longa que a *Recherche* substitui à via curta da memória involuntária, ela também não esgota o sentido da *Recherche*: a descoberta da dimensão extra-temporal da obra de arte constitui uma experiência excêntrica relativamente a toda aprendizagem dos signos; daí resulta que se a *Recherche* é uma fábula do tempo, é-o na medida em que não se identifica nem com a memória involuntária nem mesmo com a aprendizagem dos signos – a qual, com efeito, demora tempo –, mas coloca o problema da relação entre estes dois níveis de experiência e a experiência excepcional cujo desenvolvimento o narrador atrasa durante cerca de três mil páginas”².

A visão de Ricoeur aponta sobretudo para a dimensão temporal da própria busca e para a (in)temporalidade excêntrica da súbita transformação do sentido da busca através dos signos da arte. Relevando a relação profunda entre os signos da memória, a apresentação de uma dimensão “extra-temporal” do tempo e a descoberta da verdade através da arte, coloca-se em evidência o aspecto arquitectónico da obra. Sem colocarmos de parte o desvio demorado e doloroso da aprendizagem dos signos, a *Recherche* apresenta-nos uma *mise en intrigue*³ absolutamente hábil do romance, cujo labirinto se constrói por sobre um universo plural de correspondências, ressonâncias e

² « [...] Si l'apprentissage des signes impose la voie longue que la *Recherche* substitue à la voie courte de la mémoire involontaire, il n'épuise pas non plus le sens de la *Recherche* : la découverte de la dimension extra-temporelle de l'oeuvre d'art constitue une expérience excentrique par rapport à tout l'apprentissage des signes ; il en résulte que si la Recherche est une fable sur le temps, c'est dans la mesure où elle ne s'identifie ni avec la mémoire involontaire ni même avec l'apprentissage des signes – lequel, en effet, prend du temps -, mais pose le problème du rapport entre ces deux niveaux d'expérience et l'expérience hors pair dont le narrateur retarde le dévoilement pendant près de trois milles pages. » In Ricoeur, P., *Temps et Récit II. La configuration du temps dans le récit de fiction*, Paris : Éditions du Seuil, 1984, p. 195.

³ Cf. : « Peut-on encore parler d'intrigue, quand l'exploration des abîmes de la conscience paraît révéler l'impuissance du langage lui-même à se rassembler et à prendre forme ? Rien, pourtant, dans ces expansions successives du caractère aux dépens de l'intrigue n'échappe au principe *formel* de configuration, et donc au concept de mise en intrigue. J'oserais même dire que rien ne nous fait sortir de la définition aristotélécienne du *muthos* par « l'imitation d'une action ». [...] Est encore action, en un sens élargi, la transformation morale d'un personnage, sa croissance et son éducation, son initiation à la complexité de la vie morale et affective. Relèvent enfin de l'action, en un sens plus subtil encore, des changements purement intérieurs affectant le cours temporel lui-même des sensations, des émotions, éventuellement au niveau le moins concerté, le moins consciente, que l'introspection peut attendre. » (Ricoeur, P., *Idem*, p. 21)

retrospectivas, conducentes a uma descoberta tornada, enfim, explícita nos momentos finais do romance.

A discussão em torno do cerne da obra proustiana que aqui afasta a visão de Deleuze e Ricoeur requer contudo maior atenção da nossa parte. O argumento de que memória e tempo não constituem uma boa chave de leitura da obra proustiana foi frequentemente usado como modo de afastar claramente o romance e a obra filosófica aqui em causa. Procuraremos então, com a ajuda de um conjunto de contributos bibliográficos, esclarecer em que momentos esse argumento está fundado sobre uma visão redutora da filosofia bergsoniana e em que momentos resulta do confronto entre duas visões efectivamente distintas.

É certo que em qualquer estudo acerca de Proust descobrimos referências dispersas mas persistentes à filosofia bergsoniana, com o objectivo aparente de esclarecer o contexto e a pertinência dos temas em causa, por vezes até para insistir no motivo da distância entre o filósofo e o escritor. Referências que nos deixam diante da impressão de um assunto que está ainda por resolver. É aliás o próprio Deleuze que, na obra acima mencionada, parece reforçar essa controvérsia, procurando esclarecer a natureza da memória involuntária enquanto veículo de metamorfose das impressões passadas, abrindo assim uma via ainda não explorada que, na nossa perspectiva, conduz à concepção de memória pura em Bergson.

Estabelecida a controvérsia perguntamo-nos se não poderá a aproximação entre os dois autores servir ainda uma discussão proveitosa em torno do problema do tempo, muito mais em virtude das divergências conceptuais já suficientemente assinaladas, do que da sua suposta filiação. Na nossa perspectiva, o confronto entre os dois autores permite o esclarecimento de zonas obscuras nas respectivas obras, e este efeito verifica-se especialmente a respeito de Bergson, cuja concepção de memória pura pode ser proveitosamente reavaliada à luz da ocorrência da memória involuntária em *À la Recherche du Temps Perdu*.

Todavia, é relativamente ao problema do tempo, e à sua abordagem nas obras de cada um destes autores, que se verifica a mais interessante controvérsia. A proposta de um “tempo da essência” assumida pelo Narrador no último volume da *Recherche - Le Temps Retrouvé* - é, à luz da concepção de tempo apresentada no *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, absolutamente incompreensível. Mas, se tivermos em conta *Matéria e Memória* verificamos que, a partir da virtualidade da memória pura, a duplicidade da experiência do tempo, como continuidade e descontinuidade

(ou repetição) estaria também ela presente na filosofia bergsoniana. Esta possibilidade obrigar-nos-ia, no entanto, a um reequacionamento da mais importante intuição filosófica deste autor, a saber, a experiência da duração.

Esclarecendo os seus não-ditos e obrigando-nos a rever os preconceitos que a história da filosofia fixou relativamente à noção de duração, o confronto entre Bergson e Proust leva-nos a repensar os desenvolvimentos que esta noção ganha nas obras subsequentes ao *Ensaio*, através da consideração da virtualidade da memória e da diversidade de planos da consciência⁴.

2. Duplicidade da experiência do tempo em *À la Recherche du Temps Perdu*: tempo perdido e extra-temporalidade

A proposta de leitura que aqui apresentamos diz respeito fundamentalmente à concepção veiculada pela estrutura da obra de Proust⁵, e pelo modelo metafórico através do qual a obra pode ser entendida. Contudo, de modo a clarificar as vias de revelação dessa experiência, à qual Proust dá o nome de extra-temporalidade, é necessário conhecer previamente o sentido de outras duas dimensões fundamentais da experiência do protagonista. É por isso que a *impressão* e a *memória involuntária* devem constituir o ponto de partida para a clarificação da dimensão feliz da temporalidade, por oposição com a experiência destrutiva e fragmentária do tempo perdido.

A *Recherche* é atravessada por uma multiplicidade de dimensões da experiência do tempo que, contudo, podemos subsumir em duas grandes linhas distintas: a experiência do tempo perdido e a extra-temporalidade.

As formas do tempo perdido são, num primeiro nível, facilmente ilustráveis pelo sem fim de episódios de *À la Recherche du Temps Perdu* primeiramente associados à experiência do simples desperdício de tempo.⁶ Mas o tempo perdido surge ainda de acordo com outra modalidade decisiva no contexto da obra, tornando-se imagem

⁴ Remetemos aqui para a imagem do cone em *Matéria e Memória* (p. 181/302) capaz de ilustrar com propriedade a dinâmica da vida psicológica.

⁵ Proust, M., *À la Recherche du Temps Perdu*, XV Vols., Paris : Gallimard, 1946-47. Ao longo desta secção referiremos para cada excerto as respectivas páginas da tradução portuguesa na seguinte edição: Proust, M., *Em Busca do Tempo Perdido*, VII vols., tradução portuguesa de P. Tamen, Lisboa: Relógio d'Água, 2003- 2005.

⁶ Através da vida social, da preguiça ou do adiamento das tarefas por cumprir.

paradigmática das experiências de desadequação entre sujeito e mundo, tal como vividas pelo Narrador. Estas experiências podem ser retratadas de diversas formas: enquanto incapacidade da fruição imediata e da imaginação para desvendar o mistério da impressão; enquanto incapacidade da recordação consciente e da actividade intelectual atribuírem sentido à experiência sensível e imediata e, finalmente, enquanto desvalorização dos sistemas filosóficos e da verdade abstracta que os constitui. A ideia de tempo perdido constitui-se assim como imagem paradigmática da experiência de desadequação entre sujeito e mundo, incluindo ainda em si a experiência de irreversibilidade e do efeito destrutivo do tempo da vida, enquanto processo de temporalização.

A esta dimensão de perda, equívoco e incompreensibilidade, dita pelo tempo perdido, contrapõe-se, no entanto, o tempo da essência, cuja natureza venturosa procuraremos aqui clarificar.

A partir do primeiro volume – *Du Côté de chez Swann* – cuja primeira parte, “Combray”, significa a recuperação da infância perdida de Marcel, as impressões sensíveis de som, cor, luz e forma, sabor e aroma, representarão para o Narrador o início de uma “viagem” espiritual de descoberta, na qual terá de decodificar os sinais que se lhe apresentam, enigmaticamente, na forma da torre de uma igreja ou no reflexo de um pôr de sol.

Contudo, e apesar da alegria imediata e efêmera que estas impressões despertam no Narrador, nenhum destes momentos é sinónimo de uma experiência inteiramente reveladora. A experiência permanece, e Marcel imobiliza-se, perplexo, como em face de um sinal de significado impenetrável. A um primeiro momento de êxtase e deslumbramento, segue-se habitualmente uma sensação angustiante de incompreensibilidade e ausência de sentido – tal como acontece na seguinte passagem de *Du Côté de chez Swann*:

Mas, por mais que eu ficasse diante dos espinheiros a respirar, a pôr no meu pensamento, que não sabia que havia de fazer dele, a perder e a reencontrar, o seu invisível e fixo aroma, a unir-me ao ritmo que fazia brotar as suas flores, aqui e além, com um juvenil regozijo e a intervalos inesperados como certos intervalos musicais, eles ofereciam-me indefinidamente o mesmo encanto, com uma profusão inesgotável, mas sem me deixar aprofundar mais [...]. Desviava-me deles por um momento, para os abordar depois com forças mais frescas. [...] Regressava depois para diante dos espinheiros como para diante daquelas obras-primas que acreditamos que viremos a saber ver melhor depois de por um momento termos deixado de as contemplar, mas, por mais que fizesse uma cortina com as mãos para os ter apenas a eles diante dos olhos, o sentimento que em mim despertavam permanecia obscuro e vago, em vão

procurando soltar-se, vir aderir às suas flores. Estas não me ajudavam a esclarecer esse sentimento e não podia pedir a outras flores que o satisfizessem.⁷

A impossibilidade de compreender o significado deste deslumbramento, associado à impressão de cor e aroma provenientes dos espinheiros, conduz o protagonista a uma experiência mista de êxtase e frustração, insistentemente associada à experiência sensível imediata. A nossa interpretação deste mistério associado à impressão, que de uma forma obsessiva persegue a viagem de Marcel, é baseada na ideia de que a experiência imediata, precisamente por se encontrar contaminada pela dimensão material e activa da percepção presente, impede a significação. No excerto que se segue de *Le Temps Retrouvé*, é o próprio Narrador quem introduz esta hipótese de leitura:

E se eu recapitulasse as decepções da minha vida, que me faziam acreditar que a realidade devia estar noutro lugar que não na acção, que apenas reaproximava de uma maneira fortuita, e seguindo as vicissitudes da minha existência, diferentes desapontamentos, eu sentia que a decepção da viagem, a decepção do amor não eram decepções diferentes, mas o aspecto variado que ganha, de acordo com o facto ao qual se aplica, a impossibilidade que nós temos em realizar-nos na fruição material, na acção efectiva.⁸

Este efeito de impossibilidade que, de acordo com o Narrador, caracteriza o mistério da impressão, cuja descodificação requer outros meios que não a fruição material, reflecte-se igualmente na primeira concepção de memória proposta em *À la Recherche du Temps Perdu*: a memória, cujo carácter voluntário, impede o Narrador de recuperar um passado mais significativo. Tal memória voluntária é descrita por Marcel como uma experiência simultaneamente infeliz e desprovida de sentido, estando geralmente associada à ideia de uma recuperação nostálgica de um passado

⁷ « Mais j'avais beau rester devant les aubépines à respirer, à porter devant ma pensée qui ne savait ce qu'elle devait en faire, à perdre, à retrouver leur invisible et fixe odeur, à m'unir au rythme qui jetait leurs fleurs, ici et là, avec une allégresse juvénile [...] elles m'offraient indéfiniment le même charme avec une profusion inépuisable, mais sans me laisser approfondir davantage [...]. Puis je revenais devant les aubépines [...] mais j'avais beau me faire un écran de mes mains pour n'avoir qu'elles sous les yeux, le sentiment qu'elles éveillaient en moi restait obscur et vague, cherchant en vain à se dégager, à venir adhérer à leurs fleurs. Elles ne m'aidaient pas à l'éclaircir, et je ne pouvais demander à d'autres fleurs de le satisfaire. » (*Du Côté de chez Swann*, vol. I, pp. 233-234. Ed. port. p. 148-149.)

⁸ « Et si je faisais la récapitulation des déceptions de ma vie, en tant que vécue, qui me faisaient croire que sa réalité devait résider ailleurs qu'en l'action et ne rapprochait pas d'une manière purement fortuite, et en suivant les vicissitudes de mon existence, des désappointements différents, je sentais bien que la déception du voyage, la déception de l'amour n'étaient pas des déceptions différentes, mais l'aspect varié que prend, selon le fait auquel il s'applique, l'impuissance que nous avons à nous réaliser dans la jouissance matérielle, dans l'action effective. » (*Le Temps Retrouvé*, vol. XV/II, p. 23-25. Ed. Port., pp. 197-198.)

ausente. Mas de que modo está a memória voluntária associada à experiência da temporalidade? E por que razão a experiência da recuperação consciente do passado se opõe à ocorrência reveladora da memória involuntária?

Contrariamente à memória involuntária, a recordação nostálgica diz respeito à recuperação consciente de um passado configurado nos mesmos moldes que uma percepção concreta, baseado na sua dimensão activa e impessoal. Contudo, o seu carácter involuntário e criativo estabelece aquilo que constitui o poder revelador da memória sugerido por *À la Recherche du Temps Perdu*. O poder da memória involuntária, a sua habilidade para transformar a relação do Narrador consigo próprio e com a realidade, salvando-o de uma existência frívola e entediante, reside na novidade que ela apresenta, sobrepondo uma imagem esquecida, de forma súbita e inesperada, à percepção presente. Esta experiência, retomada vezes sem conta, e somente compreendida muito mais tarde, consegue transportar o Narrador para o interior de uma dimensão feliz do tempo, tal como é descrita no seguinte episódio de *Le Temps Retrouvé*:

[...] Entrara no pátio do palacete de Guermantes e, distraído como ia, não vira um carro que avançava; ao grito do motorista, mal tive tempo para me afastar vivamente para o lado, e recuei tanto que tropecei sem querer nas pedras bastante irregulares da calçada, atrás da qual havia uma cocheira. Mas no momento em que, ao endireitar-me, pousei o pé numa pedra menos alta que a anterior, todo o meu desânimo se desvaneceu [...]. Tal como no momento em que saboreava a madalena, toda a inquietação sobre o futuro, toda a dúvida intelectual se haviam dissipado. [...] Mas se, esquecendo a matinée Guermantes, conseguia recuperar o que sentira ao poisar os pés daquela maneira, de novo a visão deslumbrante e indistinta passava junto a mim [...]. E reconhecia-a quase imediatamente: era Veneza, Veneza acerca da qual os meus esforços para a descrever e os pretensos instantâneos captados pela memória nada me haviam dito nunca [...].⁹

Este excerto apresenta-nos uma descrição precisa de um desses momentos surpreendentes nos quais o Narrador é arrebatado por uma alegria incomparável,

⁹ « [...] J'étais entré dans la cour de l'hôtel de Guermantes, et dans ma distraction je n'avais pas vu une voiture qui s'avancait ; au cri du wattman je n'eus que le temps de me ranger vivement de côté, et je reculai assez pour buter malgré moi contre des pavés assez mal équarris derrière lesquels était une remise. Mais au moment où, me remettant d'aplomb, je posai mon pied sur un pavé qui était un peu moins élevé que le précédent, tout mon découragement s'évanouit [...]. Comme au moment où je goûtais la madeleine toute inquiétude sur l'avenir, tout doute intellectuel étaient dissipées. [...] mais si je réussissais, oubliant la matinée Guermantes, à retrouver ce que j'avais senti en posant ainsi mes pieds, de nouveau la vision éblouissante et indistincte me frôlait [...] Et presque tout de suite, je le reconnus, c'était Venise, dont mes efforts pour la décrire et les prétendus instantanés pris par ma mémoire ne m'avaient jamais rien dit [...]. » (*Le Temps Retrouvé*, vol. VX/II, pp. 5-7. Ed. Port., pp. 185-187)

quando, subitamente, o regresso de uma memória esquecida o subtrai ao momento presente, mostrando-lhe uma dimensão essencial do tempo. Uma dimensão que, associando presente e passado, o coloca fora do tempo, superando as contingências da situação presente e recuperando uma imagem esquecida pela memória, que reaparece com o aspecto novo de uma impressão inadvertidamente percebida.

Esta ocorrência constitui portanto uma verdadeira revelação, a partir do momento em que o seu conteúdo não é meramente reconhecido ou recuperado na forma de uma memória nostálgica, mas, ao invés, é (re)vivido de acordo com a novidade que vem alterar a imagem consciente de um momento ou lugar passados.

Referindo-se ao exemplo de Combray, semelhante ao de Veneza que, numa ocasião deste género, se apresenta com um aspecto inteiramente novo, Deleuze, na sua obra *Proust et les Signes*, consegue esclarecer o aspecto essencial deste acontecimento, dizendo-nos: “Combray aparece tal como não poderia ser experienciada: não na sua realidade, mas na sua verdade; não nas suas relações externas e contingentes, mas na sua diferença interiorizada, na sua essência.”¹⁰

Combray aparece na sua verdade, na sua essência, porque o seu ressurgimento não é idêntico à Combray da sua infância ou à percepção passada, tal como foi presente, nem como é recordada pela memória voluntária, mas, ao invés, envolvida numa novidade de sentido. Esta novidade condensa a diversidade dos elementos exteriores, inadvertidamente percebidos, assim como o carácter qualitativo que adquirem no interior da temporalidade subjectiva.

A ocorrência da memória involuntária e a possibilidade de uma extra-temporalidade parece pois fundar-se na ideia de que o tempo não deve ser visto como uma linha contínua de momentos sucessivos e interligados, mas antes como uma descontinuidade de momentos distantes na ordem do tempo, atravessada por longos períodos de esquecimento. A ideia de extra-temporalidade pode assim, equivocadamente, reenviar-nos para a hipótese de uma anulação da ordem temporal.

Tornou-se aliás comum no seio dos comentadores de Proust, como é o caso de G. Poulet, em *L'Espace proustien*, de 1963, considerar a temporalidade da *Recherche* como experiência de descontinuidade precisamente por contraposição com a continuidade da duração bergsoniana. Esta interpretação que atravessa

¹⁰ « Combray apparaît tel qu'il ne pouvait pas être vécu: non pas en réalité, mais dans sa vérité; non pas dans ses rapports extérieurs et contingents, mais dans sa différence intériorisée, dans son essence. » Deleuze, G., *Proust et les signes* [1964], Paris: PUF, 2006, p. 76.

insistentemente o conjunto da bibliografia sobre Proust é, na nossa perspectiva, vítima da influência primária que a psicologia associacionista obteve junto deste, nomeadamente através de autores como Ribot¹¹ e Taine¹², por sua vez fortemente influenciados pelas teses empiristas de autores como David Hume. A psicologia experimental de Ribot e Taine pretende justamente contestar a unidade do *eu*, colocando no seu lugar uma multiplicidade de forças que constituiriam um todo independente da vontade do sujeito. Ora, a influência destas correntes sobre a perspectiva proustiana é incipiente e, ainda que ela seja visível no modo como a dimensão afectiva do protagonista é equacionada, ela é, na nossa perspectiva, claramente superada pela própria estrutura de *Recherche* e pela concepção de tempo que dela resulta. Na verdade, consideramos que uma das aquisições notáveis da obra é precisamente a sua capacidade de reconciliação entre as duas dimensões da experiência do tempo – o tempo da vida (continuidade do processo de temporalização) e a extra-temporalidade (enquanto tempo da essência e tempo criativo). Antes de avançarmos para um esclarecimento mais aprofundado do significado destas expressões¹³, e do valor propriamente literário que as experiências da extra-temporalidade e da memória involuntária ganham no interior da *Recherche*, torna-se relevante recuperar aqui alguns dos traços principais que afastam Bergson de um pensamento da temporalidade como estrita continuidade da duração.

3. A duplicidade da experiência do tempo em *Matéria e Memória*: sucessividade e coexistência

A noção de duração, compreendida como a natureza própria da temporalidade interna sofre, no decurso da evolução do pensamento bergsoniano, um efeito de complexificação decorrente dos domínios no interior dos quais é pensada: seja em relação à concepção de memória, vida ou criação, respectivamente em *Matéria e Memória*, *A Evolução Criadora* e *As Duas fontes da moral e da religião*. Procuraremos aqui colocar em evidência, em particular através da concepção de

¹¹ Ribot, T., *Les maladies de la mémoire* [1881], Paris: Félix Alcan, 1919.

¹² Taine, H., *De l'intelligence* [1870], Paris: Hachette, 1948.

¹³ Cf.: Adiante Ponto 5. “Tempo e Metáfora em *À la Recherche du temps perdu*”, p. 161.

memória, os aspectos que refutam a associação exclusiva da duração com a ideia de continuidade e sucessividade.

Através da concepção de memória, tal como pensada na obra de 1896, *Matéria e Memória*, a coexistência virtual entre os estados mentais presente e passado mostram-nos que a experiência da temporalidade não se funda exclusivamente na dimensão de sucessividade mas assenta igualmente no carácter de coexistência fundamental entre o presente activo e o passado virtual. À experiência da duração é inerente a dimensão memorial, consistindo esta na preservação de todos os momentos que a constituem, ora esta dimensão aponta para um domínio de descontinuidade e diz respeito à coexistência de virtualidades, que definia já a própria heterogeneidade da duração. E se, em *A Evolução Criadora*, essa heterogeneidade ganha uma dimensão propriamente cosmológica, através da diferenciação de tendências que observamos na evolução vital, em *Matéria e Memória* a descontinuidade significa fundamentalmente o sentido de coexistência permanente entre o passado (virtual) e presente concreto. É entre estes dois limites que ocorre toda a vida da consciência, de acordo com graus de tensão diferenciados: cada plano de consciência apresenta o mesmo conteúdo de representação, com maior ou menor grau de detalhe de acordo com a sua proximidade a cada um dos limites em causa. Maior proximidade com a memória pura significa maior detalhe da representação, maior proximidade com o presente concreto significa maior generalidade da representação. É deste modo que a mesma representação se repete e coexiste virtualmente em planos diferenciados da vida da consciência (a vida mental implica este movimento entre um maior nível de detalhe a um maior nível de generalidade). Bergson exemplifica-o de modo clarividente através da figura do cone no terceiro capítulo de *Matéria e Memória*.

Se eu representar por meio de um cone SAB a totalidade das recordações acumuladas na minha memória, a base AB, assente no passado, permanece imóvel, enquanto o cume S, que figura a cada momento o meu presente, avança sem cessar, e sem cessar toca também o plano imóvel P da minha representação actual do universo. [...] Isto significa dizer que entre os mecanismos sensório-motores figurados pelo o ponto S e a totalidade de recordações dispostas em AB há lugar [...] para milhares de repetições da nossa vida psicológica, figuradas por outras tantas secções A'B', A''B'', etc., do mesmo cone. Tendemos a dispersar-nos em AB à medida que nos afastamos cada vez mais do nosso estado sensorial e motor para viver a vida do sonho; tendemos a concentrar-nos em S à medida que nos ligamos mais firmemente à realidade presente, respondendo por meio de reacções motoras a excitações. Na verdade, o eu normal nunca se fixa numa destas posições extremas; ele move-se entre as duas, adopta alternadamente as posições representadas pelas secções intermédias, ou, noutros

termos, dá às suas representações a quantidade suficiente de imagem e a quantidade suficiente de ideia para que possam contribuir de modo útil à acção presente.¹⁴

Não entraremos aqui em detalhes relativamente ao funcionamento da memória e à especificidade das suas relações com a percepção (algo realizado já no capítulo anterior), pretendemos apenas destacar o aspecto de descontinuidade e coexistência que caracterizam a duração quando pensada de acordo com a sua dimensão memorial; assim como, num segundo momento, apurar o sentido que poderá ter no interior da filosofia bergsoniana o efeito de duplicação permanente da percepção através da memória, para lá da sua função de preservação.

Este efeito de duplicação será detalhadamente pensado adiante¹⁵. Quanto ao primeiro ponto, pretendemos pôr em evidência a dimensão de descontinuidade que caracteriza o pensamento da temporalidade em Bergson. Em causa está um dos motivos fundamentais para o afastamento habitual entre as teses defendidas por Bergson e a visão que resulta da *Recherche* de Proust, consistindo precisamente na oposição entre sucessividade e descontinuidade a respeito das concepções de tempo de cada um dos autores.

A partir do terceiro capítulo de *Matéria e Memória* – “De la survivance des images. La mémoire et l’esprit” – torna-se igualmente possível pensar os diversos planos de consciência de acordo com a figura do cone invertido, cujo vértice representa a inserção da memória no plano da matéria, através de um presente sensório-motor. Neste contexto, e de acordo com o esquema referido anteriormente, a memória vai ser pensada como movimento realizado entre dois pontos limite da noção de espírito em Bergson, por um lado a memória-hábito, memória automática que visa a acção e a adaptação ao mundo exterior, por outro, a memória pura, isto é o domínio puramente espiritual, onde se conservam cada um dos momentos da duração no seu

¹⁴ « Si je représente par un cône SAB la totalité des souvenirs accumulés dans ma mémoire, la base AB, assise dans le passé, demeure immobile, tandis que le sommet S, qui figure à tout moment mon présent, avance sans cesse, et sans cesse aussi touche le plan immobile P de ma représentation actuelle de l’univers. (MM, p. 169/293) [...] Cela revient à dire qu’entre les mécanismes sensori-moteurs figurés par le point S et la totalité de souvenirs disposés en AB il y place [...] pour mille et mille répétitions de notre vie psychologique, figurées par autant de sections A'B', A''B'', etc., du même cône. Nous tendons à nous éparpiller en AB à mesure que nous nous détachons davantage de notre état sensoriel et moteur pour vivre de la vie du rêve; nous tendons à nous concentrer en S à mesure que nous nous attachons plus fermement à la réalité présente, répondant par des réactions motrices à des excitations. En fait, le moi normal ne se fixe jamais à l’une de ses positions extrêmes; il se meut entre elles, adopte tour à tour les positions représentées par les sections intermédiaires, ou, en d’autres termes, donne à ses représentations juste assez de l’image et juste assez de l’idée pour qu’elles puissent concourir utilement à l’action présente. » (MM, pp. 180-181/302)

¹⁵ Cf. Ponto 4. Virtualidade bergsoniana e extra-temporalidade proustiana, p. 157.

carácter pessoal e qualitativo. Entre memória pura (ou virtual) e memória-hábito podemos pensar todos os níveis de contracção da memória, de um lado temos a dimensão irrepresentável e puramente espiritual da memória, do outro temos a memória convertida em acção e portanto no seu grau mais ínfimo de espiritualidade. A passagem que a actualização de uma recordação realiza entre um e outro limite da dimensão memorial da consciência caracteriza-se pela sua capacidade de contracção, incarnando uma imagem com maior ou menor nível de pormenor.

Ora, a recuperação de uma recordação passada que é despoletada pela percepção actual, constituindo-se assim como numa percepção concreta¹⁶, implica a consideração de diferentes planos (virtuais), que ela atravessa nesse mesmo processo de recuperação, denotando a dimensão de coexistência inerente à constituição da vida mental. De um lado, encontramos a memória pura, domínio no qual a recordação não é sequer representável, ganhando por isso o nome de memória inconsciente, do outro, encontramos o domínio de generalização que representa, em última instância, a sua introdução na acção propriamente dita, através do desencadear de um mecanismo motor.

Para além deste nível de coexistência constante entre passado e presente concreto, em cada um dos níveis intermédios que constituem os planos de consciência encontramos precisamente a *repetição* e a *descontinuidade* de que falávamos anteriormente, pois cada um deles implica a representação virtual de uma mesma recordação de acordo com um nível diferente de contracção. Por outras palavras, as imagens-recordação que vêm em auxílio da percepção atravessam cada um destes planos de consciência, no sentido de um processo de generalização até à sua inserção na percepção concreta.

Assim, tendo em conta que a noção de duração é impensável sem a dimensão memorial, pensar a natureza da temporalidade na filosofia bergsoniana implica não perder de vista as características que acabámos de enunciar de virtualidade, coexistência, repetição e descontinuidade.

De um modo geral, no contexto da interpretação crítica da *Recherche*, o argumento da descontinuidade temporal, servindo de motivo para assinalar a discórdia entre os dois autores, parece-nos pois resultar tanto do desprezo da complexidade inerente à noção de duração compreendida na sua dimensão memorial como, por

¹⁶ Uma percepção cuja natureza é composta por um misto de percepção e recordação.

outro lado, à anulação do significado da duplicidade da experiência do tempo no final de *Le Temps retrouvé*, onde se torna evidente a capacidade de reconciliação entre o tempo da vida (enquanto processo de temporalização, isto é continuidade) e o tempo da arte (na sua dimensão de extra-temporalidade, sinónimo de descontinuidade).

Esta questão será de seguida reavaliada tendo em conta as concepções de memória presentes nos dois autores, tentaremos a partir daí compreender onde é que a leitura da obra de Proust permite lançar uma nova luz sobre os momentos obscuros da filosofia bergsoniana e, reciprocamente, como pode o pensamento bergsoniano esclarecer os impasses presentes na obra proustiana.

4. Virtualidade bergsoniana e extra-temporalidade proustiana

No terceiro capítulo de *Matéria e Memória*, Bergson começa por estabelecer uma diferença fundamental entre passado e presente, uma diferença que pretende dissipar alguns dos equívocos relativos às concepções de percepção e memória estabelecidos pela psicologia associacionista.

De acordo com a posição bergsoniana, o passado representa aquilo que efectivamente é. O presente, pelo contrário, não existe enquanto tal, ele encarna o devir incessante, não sendo mais do que um passado imediato e uma orientação para o futuro que se traduz num estado sensório-motor. Este estado sensório-motor caracteriza-se pela atenção à vida, ou seja, pela orientação para a acção que lhe está sempre associada.

Tal facto significa, como Bergson mostrara no primeiro capítulo de *Matéria e Memória*, que a percepção presente está inevitavelmente condicionada pela dimensão activa inerente à nossa condição de seres biológicos, isto é pela necessidade de adaptação ao mundo exterior, que atribui à consciência primeiramente uma dimensão pragmática.

O processo de actualização de uma recordação, despoletada pela percepção actual, implica a sua encarnação numa determinada imagem, todavia a memória enquanto tal não deve nunca ser entendida como a cópia enfraquecida da percepção presente, com a qual mantém uma diferença de natureza fundamental, tal como Bergson repete insistentemente ao longo da sua obra:

[...] Há muito mais entre passado e presente do que uma mera diferença de grau. O meu presente é aquilo que me interessa, que vive para mim, e, numa palavra, aquilo que me impele à acção, enquanto que o meu passado é essencialmente impotente.¹⁷

A memória pura representa, em última instância, o domínio da conservação não condicionada de cada momento da nossa experiência – representando assim a autonomia do espírito em relação à matéria – precisamente em oposição ao presente necessariamente condicionado pela acção. Contudo, a memória pura não pode ser recuperada enquanto tal e este é o ponto em que Bergson se afasta definitivamente de Proust: quando propõe a existência de uma memória integral mas inactiva, cuja actualização consistiria num processo de adulteração da natureza que lhe é própria.

Se ela é inteiramente irrecuperável, por que motivo tem Bergson necessidade de defender a sua existência, ainda que sob o modo de uma *virtualidade*? É justamente aqui que o confronto com a obra de Proust se torna essencial.

Na *Recherche*, a ocorrência da memória involuntária conduz o protagonista à descoberta de uma memória inteiramente diferente daquela que pode ser conscientemente recuperada. Ou seja, uma memória livre do condicionamento que o tempo presente lhe impõe, no sentido em que tal tempo corresponde ao domínio geral da percepção impessoal.

A memória pura, que Bergson tem necessidade de pensar como existente, apesar de inconsciente, representaria pois em última instância a conservação de uma dimensão não activa da nossa experiência, significando a possibilidade de conservação integral dos momentos da duração na sua dimensão qualitativa, isto é fora dos limites impostos pela percepção presente e pela dimensão activa da nossa relação com o mundo. Neste sentido, a memória pura representa uma espécie de “duplicação da percepção” pela qual podemos compreender a hipótese de uma contemporaneidade entre o passado e o presente, contemporaneidade que, no limite, significa a constituição de uma “história” individual paralela ao domínio geral e impessoal da percepção concreta.

Regressemos por momentos a Proust, e tomemos a este respeito o exemplo da recordação de Combray em *À la Recherche du temps perdu*: Combray aparece na sua verdade, na sua essência, porque o seu ressurgimento não é idêntico à Combray da

¹⁷ « Mais il y a bien autre chose entre le passé et le présent qu'une différence de degré. Mon présent est ce qui m'intéresse, ce qui vit pour moi, et, pour tout dire, ce qui me provoque à l'action, au lieu que mon passé est essentiellement impuissant. » (MM, p. 152/289)

infância ou da percepção passada, tal como ela foi presente, nem tal como ela é recordada pela memória voluntária, mas antes envolvida numa novidade de sentido, que condensa em si a diversidade de elementos exteriores inadvertidamente percebidos, assim como o carácter qualitativo que adquirem no interior da temporalidade subjectiva, na qual são recebidos.

Com Proust, através da ocorrência da memória involuntária, tentamos pois encontrar uma resposta para a questão que em Bergson permanecia em aberto, procurando assim explicitar o primado atribuído à memória pura que julgamos estar presente em *Matéria e Memória*. E isto porque a memória que assim é recuperada não diz respeito à recordação que sucederia à percepção propriamente dita, mas acompanha-a, é, como dissemos, sua contemporânea. Dirá respeito, nas palavras de Bergson, a uma dimensão virtual e imemorial da memória que acompanha a percepção e que, na nossa perspectiva, significaria por um lado a constituição de uma história pessoal (e espiritual), por outro, a possibilidade de conservação (não condicionada) dos momentos da duração.

A hipótese de leitura que aqui propomos a respeito da concepção de memória pura em Bergson deve-se, portanto, em parte, aos efeitos retroactivos do contacto com a obra de Proust. Em *À la Recherche du temps perdu* a ocorrência da memória involuntária representa a descoberta de uma linha temporal radicalmente diferente do tempo perdido. Essa linha temporal, à qual o Narrador dá o nome de extra-temporalidade ou tempo da essência, significa a possibilidade de superação da experiência negativa do tempo perdido, enquanto imagem paradigmática da desadequação entre sujeito e mundo.

Esta experiência de desadequação derivava fundamentalmente da impossibilidade de atribuição de um valor próprio ao tempo presente. Precisamente porque este se encontra condicionado pela generalidade de uma percepção impessoal, orientada para a acção¹⁸. Todavia, a ocorrência da memória involuntária significa, na *Recherche*, a possibilidade de recuperação de uma outra linha temporal, um outro

¹⁸ Remetemos aqui novamente para o excerto anteriormente transcrito: « Et si je faisais la récapitulation des déceptions de ma vie, en tant que vécue, qui me faisaient croire que sa réalité devait résider ailleurs qu'en l'action [...] je sentais bien que la déception du voyage, la déception de l'amour n'étaient pas des déceptions différentes, mais l'aspect varié que prend, selon le fait auquel il s'applique, l'impuissance que nous avons à nous réaliser dans la jouissance matérielle, dans l'action effective. » (*Le Temps Retrouvé*, vol. XV/II, p. 23-25. Ed. Port., pp. 197-198.)

modo da experiência do tempo exterior à dimensão activa e desprovida de sentido do presente em geral.

Ora, em Bergson a existência de uma memória pura ou virtual só pode ser pensada “de direito”: a memória pura, assim como o presente sensório-motor, não são senão dois limites virtuais da nossa experiência, que ocorre sempre de acordo com a configuração mista que constitui a percepção concreta. A ideia de uma memória virtual, implicando a possibilidade de duplicação da percepção actual, obrigar-nos-ia em última instância a pensar a possibilidade de um tempo outro que não o da percepção concreta, um tempo que à maneira da *Recherche* se constituiria como tempo da essência. Em Bergson, esse tempo não chega a ser revelado senão através da experiência da duração e, ainda que a sua dimensão memorial nos autorize a pensá-lo como descontinuidade e coexistência, não há no conjunto da obra bergsoniana qualquer referência ao modo como tal memória pura, tal experiência integral, pudesse ser recuperada.

Contrariamente ao que fazíamos com Proust, através da diferença entre tempo perdido e extra-temporalidade, de modo algum podemos pensar em Bergson duas linhas temporais inteiramente distintas. Embora coloque como necessária a existência de uma memória pura capaz de conservar a experiência no seu nível máximo de particularidade, conservando por isso a dimensão qualitativa da duração, a filosofia bergsoniana não nos permite recuperá-la enquanto tal, sob pena de perdermos a sua natureza original não-representativa.

Enquanto que o romance proustiano revela um tempo da essência e o transforma em tempo criativo, permitindo assim o aprofundamento do tempo da vida, Bergson afasta a hipótese de recuperação desse reduto de conservação integral da experiência. O tempo vivido traduz um movimento constante entre os dois limites da consciência – o “eu profundo” e o presente sensório-motor –, optando Bergson por desenvolver as suas características de virtualidade e coexistência através da transposição para um tempo vital: a vida pensada *sub specie durationis*.

Na obra de 1889 – *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* – Bergson estava fundamentalmente interessado na recuperação da experiência da vida profunda da consciência, pela sua continuidade temporal, mostrando que a dimensão espacial da nossa experiência traduzia o carácter prático do olhar humano sobre o mundo. O tempo cronológico – decorrente da sincronização dos acontecimentos mundanos – seria então, na visão bergsoniana, um tempo desprovido de qualquer dimensão

qualitativa e a percepção exterior estaria assim, necessariamente, marcada por um fenómeno de despersonalização inerente à vertente esquemática e quantitativa da espacialidade.

No romance proustiano, e de um modo semelhante, a percepção sensível é afectada por essa dimensão de impessoalidade que, num primeiro momento, contamina a relação com a realidade exterior. Contudo este problema ganha na *Recherche* um outro nível de complexidade. Se a ideia de tempo perdido condensa justamente a diversidade de situações pautadas pelo equívoco e pela decepção, que caracterizam a percepção sensível; o tempo da essência ou extra-temporalidade representará na *Recherche* a dimensão criativa do tempo que não se revela na imediatez do seu passar, nem na actualidade do momento presente, mas no regresso transmutado da impressão, permitido por via da memória involuntária.

A experiência de desfasamento temporal associada ao presente que o Narrador sempre descreve como lugar doloroso da realidade sensível, deriva precisamente da natureza impessoal e activa do tempo da vida, cuja natureza genérica impede a significação. Ele ganha contudo um aspecto renovado, esclarecendo-se após a descoberta da extra-temporalidade, na medida em que se revela como processo de temporalização.

Ora, enquanto Bergson mergulha no tempo da vida¹⁹ reconhecendo-lhe a ambivalência de ser novidade e repetição, Proust, ao invés, parte da descoberta da extra-temporalidade (e do tempo da arte) para chegar a atribuir sentido ao tempo da vida, cuja matriz temporal está na origem de equívocos, desencontros e decepções. Vejamos com maior detalhe o sentido atribuído à extra-temporalidade, ou tempo da essência, na obra proustiana.

5. Tempo e metáfora em *À la Recherche du temps perdu*

De que modo pode então a memória involuntária constituir a via para a descoberta de uma linha temporal inteiramente nova, capaz de superar a dimensão negativa da experiência do tempo perdido? E até que ponto a memória involuntária e

¹⁹ Como acontecia já em *Matéria e Memória*, em *A Evolução Criadora* o sentido da dualidade entre tempo e espaço é revisto em função da integração da inteligência na própria evolução vital. Para uma melhor compreensão daquilo que aqui está em causa veja-se o Capítulo 6 desta dissertação.

o “regresso da impressão”, por ela representado, permitem ultrapassar a dimensão activa e despersonalizada do presente?

No subcapítulo dedicado a *À la Recherche du temps perdu*, incluído por Ricoeur no segundo volume de *Temps et Récit*²⁰, é possível encontrar uma pista fundamental para o esclarecimento da ocorrência da memória involuntária. A leitura que Ricoeur faz de *Em busca do tempo perdido* implica a valorização dos meios literários da sua composição, destacando por isso a importância do processo metafórico que, em virtude da sua capacidade para criar novos significados, nos permite experimentar a aproximação entre realidades aparentemente irreconciliáveis, apresentando assim significações inéditas. Contudo, é precisamente a habilidade da metáfora para reconciliar o irreconciliável – o real e o imaginário, o presente e o passado – que transforma o discurso literário proustiano num discurso de ressonâncias, capaz de nos transportar, por meio de uma lógica poética, para o universo de transposições e analogias que constitui a perspectiva proustiana.

Na metáfora podemos assim encontrar um modelo de compreensão da memória involuntária, no sentido em que relaciona momentos diferenciados e distantes na ordem do tempo, permitindo-nos clarificar qualidades comuns que subsequentemente se tornam, na linguagem proustiana, “signos espirituais”, livres das contingências do tempo. Assim sendo, a leitura metafórica da ocorrência da memória involuntária permite-nos, precisamente, caracterizar a *outra* dimensão do tempo à qual o Narrador dá nome de extra-temporalidade.

Relativamente a este aspecto, consideremos as palavras do próprio Narrador na seguinte passagem de *O Tempo Reencontrado*:

[...] a verdade só começará no momento em que o escritor tomar dois objectos diferentes, estabelecer a sua relação, análoga no mundo da arte à relação única da lei causal no mundo da ciência, e os estreitar nos anéis necessários de um belo estilo. E até quando o escritor, tal como a vida, associando uma qualidade comum a duas sensações, fizer ressaltar a sua essência comum reunindo-as a ambas numa metáfora, para as subtrair às contingências do tempo [...] ²¹.

²⁰ Ricoeur, P., *Temps et Récit II*, Paris: Éditions du Seuil, 1984, pp. 194-226.

²¹ « [...] la vérité ne commencera qu’au moment où l’écrivain prendra deux objets différents, posera leur rapport, analogue dans le monde de l’art à celui qu’est le rapport unique de la loi causale dans le monde de la science, et les enfermera dans les anneaux nécessaires d’un beau style, ou même, ainsi que la vie, quand, en rapprochant une qualité commune à deux sensations, il dégagera leur essence en les réunissant l’une et l’autre, pour les soustraire aux contingences du temps, dans une métaphore [...] » (*Le Temps Retrouvé*, vol. XV/II, p. 44. Ed. Port., p. 210)

Graças à sua dimensão metafórica, assim como à sua capacidade de aproximar realidades distantes, a ocorrência da memória involuntária conduz o Narrador à descoberta de uma dimensão criativa do tempo, capaz de redimir o protagonista da experiência destrutiva do tempo perdido. A experiência de desadequação, apresentada enquanto tempo perdido derivava, como vimos, da impossibilidade de atribuição de um valor inerente ao tempo presente, precisamente por este se encontrar condicionado pela generalidade de uma percepção impessoal. Contrariamente, a ocorrência da memória involuntária representa, na obra proustiana, a possibilidade de recuperação dessa outra linha temporal, livre da dimensão activa e desprovida de significado do presente em geral.

Se a ideia de tempo perdido resume a diversidade de situações associadas com o equívoco e a desilusão, como a incompreensibilidade do presente e da percepção imediata, então o tempo da essência, ou extra-temporalidade, representa a dimensão criativa do tempo – que não se revela na imediatez do seu passar, nem na actualidade do momento presente, mas no regresso transmutado da impressão (recordação), permitido por via da memória involuntária.

Se esta dimensão da memória pode ser lida à luz de uma relação metafórica, no sentido em que realiza a reconciliação de elementos aparentemente irreconciliáveis, permitindo-nos a descoberta de um novo sentido, tal deve-se, na nossa perspectiva, ao facto de a metáfora constituir o esquema fundamental para compreender a temporalidade no contexto da obra. O “tempo metafórico” não é o tempo do presente anónimo e impessoal, nem mesmo o tempo da continuidade melódica da duração interna, é, ao invés, aquilo que nos permite descobrir uma temporalidade criativa e pessoal, através da analogia entre dimensões distantes: entre a sensação e a memória, entre o passado e o presente. O tempo que “regressa”, o tempo que pode ser esclarecido por meio de uma relação metafórica entre presente e passado, revela, assim, a dimensão criativa e singular que constitui o esquema fundamental do tempo no contexto de *À la Recherche du temps perdu*.

6. Principais contributos do paralelismo entre Bergson e Proust

O confronto entre Bergson e Proust tornou-se para nós fundamental, por duas ordens de razão anteriormente apontadas: obriga-nos a rever algumas das

interpretações erróneas estabelecidas a respeito das intuições chave do pensamento bergsoniano e permite-nos esclarecer algumas zonas obscuras das obras de ambos os autores.

Primeiramente a respeito da ideia de que a duração interna consistiria única e exclusivamente numa coincidência com a continuidade melódica do “eu profundo”, uma vez que o domínio da subjectividade deve ser alargado ao espectro que vai desde a memória pura ao presente sensório-motor, contendo em si a ideia de virtualidade e coexistência.

Em segundo lugar, permite-nos esclarecer, em Proust, as motivações que estão por detrás da desvalorização do presente imediato e, em Bergson, o motivo pelo qual a memória pura permanece como um domínio fundamental da experiência sem que o seu acesso nos seja permitido, enquanto reduto de inconsciência.

A memória involuntária significa na *Recherche* a recuperação de uma dimensão do tempo livre dos constrangimentos da acção. O seu “regresso” não é mera repetição do passado, mas um movimento de transposição (metafórica), traduzindo uma dimensão criativa do tempo capaz de revelar aspectos inadvertidos para a vida consciente. Transformado em “signo espiritual”²², por meio da obra literária, o resultado desse regresso, traz consigo a revelação de um outro *eu*, novo para o próprio sujeito narrativo.

Em Bergson, a impossibilidade de recuperação da memória pura em termos criativos (tal como acontece na *Recherche*), não significa contudo a anulação do valor fundamental do seu estatuto de virtualidade na filosofia bergsoniana. Sem que possamos aceder a ela no interior da nossa vida psicológica, a “descoberta” da memória pura ou virtual é o primeiro momento da filosofia bergsoniana resultante de um novo método²³ e em direcção a uma nova metafísica. Assim, a intuição da duração ganha relevância filosófica não apenas como descoberta de um domínio essencial da experiência de si, mas também como momento essencial de significação metodológica e metafísica. A sua relevância diz respeito em grande medida à constituição de um método próprio cuja *aplicação* é particularmente relevante nas

²² Cf.: « En somme, dans ce cas comme dans l'autre, qu'il s'agisse d'impressions comme celles que m'avait données la vue des clochers de Martinville, ou de réminiscences comme celle de l'inégalité des deux marches ou le goût de la madeleine, il fallait tâcher d'interpréter les sensations comme les signes d'autant de lois et d'idées, en essayant de penser, c'est-à-dire de faire sortir de la pénombre ce que j'avais senti, de le convertir en un équivalent spirituel. » (*Le Temps Retrouvé*, XV/II, p. 25)

²³ Tal como procurámos demonstrar no Capítulo 4.

obras subsequentes ao *Ensaio*. Isso mesmo procurámos demonstrar no capítulo anterior, tal como faremos nos que se seguem.

CAPÍTULO 6
EM TORNO DE *A EVOLUÇÃO CRIADORA*

1. De *Matéria e Memória* a *A Evolução Criadora*: o problema da causalidade

Tanto o texto que serve de introdução à obra de 1907 – *A Evolução Criadora* – como o seu primeiro capítulo, “De l’évolution de la vie. Mécanisme et finalité”, colocam-nos, de imediato, diante dos dados essenciais do problema a ser desenvolvido e aprofundado nos quatro capítulos que constituem a terceira grande obra de Bergson. A saber, a relação problemática entre inteligência e vida, que obrigará o autor à constituição simultânea de uma Teoria do Conhecimento e de uma Filosofia da Vida – tal como afirma na seguinte passagem:

[...] A teoria do conhecimento e a teoria da vida parecem-nos inseparáveis uma da outra. Uma teoria da vida que não se fizer acompanhar por uma crítica do conhecimento é obrigada a aceitar, tais como são, os conceitos que o entendimento coloca à sua disposição: ela não pode fazer mais do que encerrar os factos, quer queira quer não, em quadros pré-existent, que ela considera definitivos. Ela obtém assim um simbolismo cómodo, talvez mesmo necessário à ciência positiva, mas não uma visão directa do seu objecto¹.

As grandes questões da obra de 1907 são aqui sinteticamente apresentadas, contudo, um leitor menos informado dificilmente compreenderá a ligação entre esta e a obra de 1896 – *Matéria e Memória* – estando o elo de ligação entre as duas relativamente ausente dos textos introdutórios. Na verdade, numa primeira leitura o problema da consideração do fenómeno da vida coloca-nos, ao invés, na esteira dos problemas tratados na obra de 1889 – *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* – surgindo como uma espécie de transposição das conclusões ali obtidas

¹ « [...] La théorie de la connaissance et la théorie de la vie nous paraissent inséparables l’une de l’autre. Une théorie de vie qui ne s’accompagne pas d’une critique de la connaissance est obligée d’accepter, tels quels, les concepts que l’entendement met à sa disposition : elle ne peut qu’enfermer les faits, de gré ou de force, dans des cadres préexistants, elle ne peut qu’enfermer les faits, de gré ou de force, dans des cadres préexistants qu’elle considère comme définitifs. Elle obtient ainsi un symbolisme commode, nécessaire même peut-être à la science positive, mais non pas une vision directe de son objet. [...] » In Bergson, H., *L’Evolution Créatrice* [1907], *Ouvres*, Édition du Centenaire, Paris : PUF, 1963 (2^e. Ed), p. IX/492.

para a obra de 1907. Todos os dados apurados no estudo sobre a duração interna da consciência são aqui inteiramente recuperados no sentido de revelar até que ponto a natureza contínua, heterogênea e indivisível de uma realidade viva escapa às categorias espaciais da inteligência, moldada de acordo com as exigências da acção.

Deslocando a sua atenção exclusivamente para o problema da vida, Bergson parece, à primeira vista, pretender fazer uma simples transposição do modelo psicológico para o entendimento do fenómeno vital. Contudo, tal ilação não poderia estar mais longe da realidade: não podemos concordar com a ideia vulgarizada de que a passagem para uma filosofia da vida, ou mesmo, para uma cosmologia, consista num processo de psicologização de toda a realidade. Da nossa parte, diríamos, ao invés, que *A Evolução Criadora* vem, como é habitual no percurso bergsoniano, tentar resolver um problema aberto por *Matéria e Memória*, a saber, o problema da causalidade. Para o comprovarmos basta lermos atentamente os ensaios e conferências reunidos em *L'Énergie Spirituelle*², textos produzidos por Bergson nos anos que intercalam as duas grandes obras. Aí poderemos acompanhar não só a evolução do seu pensamento, como a tentativa de resolução dos problemas deixados em aberto aquando da publicação de *Matéria e Memória*.

O subtítulo da obra de 1896 – “Ensaio sobre a relação do corpo ao espírito” – não permite que nos enganemos, nesta obra procura-se compreender de que modo é que os mecanismos motores fazem apelo à intervenção do espírito, e como é que este, sendo independente da matéria, se introduz nos intervalos de indeterminação abertos pelo fenómeno da vida (em virtude da complexidade do sistema sensório-motor dos vertebrados superiores). Na verdade, no final de *Matéria e Memória* pouco sabemos ainda acerca da relação do espírito ao corpo. Um conjunto de questões da mesma ordem fica ainda por resolver. Que tipo de relação poderia definir a influência do espírito sobre o corpo? Que tipo de relação encontramos entre os momentos da duração? Ou, mais ainda, num organismo vivo, como compreender a relação que se estabelece entre as diversas fases do seu desenvolvimento? Assim, a leitura dos textos que são publicados entre uma e outra obra, permite-nos compreender as questões que conduzem Bergson até a *A Evolução Criadora*. Este conjunto de questões deixa-nos perceber um objeto comum em torno do qual giram, ademais, alguns dos ensaios

² Bergson, H., *L'Énergie Spirituelle* [1919], *Oeuvres*, Édition du Centenaire, Paris : PUF, 1963 (2e.).

publicados então sob o título de *L'Énergie Spirituelle*: trata-se do problema da causalidade psicológica.

Um dos artigos a que nos referimos – “L’Effort intellectuel”³ – conduz-nos directamente à necessidade do estudo da vida. Procurando compreender a natureza do trabalho intelectual e, mais especificamente, aquele que é acompanhado de esforço; pretende-se esclarecer o tipo de relação que se estabelece entre as diversas representações.

Analizando a diversidade de trabalhos de natureza intelectual, do mais simples ao mais exigente, ou seja desde as tarefas de carácter reprodutivo até à actividade de intelecção ou invenção, procura-se revelar as atitudes espirituais que as acompanham.

Automatismo e inteligência, ambos acompanham grande parte das actividades intelectuais, daí resulta, diz-nos o autor, “a extrema dificuldade que experimentamos em definir com precisão a diferença entre as duas atitudes que assume o espírito quando recorda maquinalmente todas as partes de uma lembrança complexa e quando, pelo contrário, as reconstitui activamente.”⁴ Bergson começa então por analisar a natureza do exercício de rememoração, assinalando dois modos diversos da sua realização, intimamente combinados entre si e de difícil distinção. O primeiro diria respeito sobretudo a uma actividade de pendor mecânico e associativo; o segundo seria acompanhado de um esforço inteligente de reconstituição. O primeiro implicaria a atitude intelectual de se colocar num mesmo plano de consciência para aí encontrar a diversidade de representações homogéneas respeitantes a uma determinada recordação; o segundo implicaria o atravessamento de diversos planos de consciência, num processo de reconstituição da recordação a partir de representações heterogéneas. De acordo com as palavras de Bergson, “existe quase sempre uma parte de recordação mecânica e uma parte de reconstituição inteligente, de tal forma bem misturadas que não conseguiríamos dizer onde começa uma e onde acaba a outra”⁵. O esforço só é exigido quando o espírito se move entre planos diferenciados de consciência:

³ Bergson, H., « L’effort intellectuel » [1902], *L'Énergie Spirituelle, Oeuvres*, Édition du Centenaire, Paris, PUF : 1963 (2^e. Ed.), pp. 153-190/930-959.

⁴ « [...] L’extrême difficulté que nous éprouvons à définir avec précision la différence entre les deux attitudes que prend l’esprit quand il se rappelle machinalement toutes les parties d’un souvenir complexe et quand, au contraire, il les reconstitue activement. » (« *L’effort intellectuel* », *ES*, p. 157/933)

⁵ « Il y a presque toujours une part de rappel mécanique et une part de reconstitution intelligente, si bien mêlées ensemble que nous ne saurions dire où commence l’une et où finit l’autre. » (« *L’effort intellectuel* », *ES*, p. 156/933)

movendo-se entre a visão esquemática de algo e o conjunto de imagens concretas que podem preencher aquela visão.

O esforço de rememoração realizaria o seguinte percurso: da visão esquemática, na qual os elementos diferenciados estão numa relação de interpenetração, até a um plano de multiplicidade de imagens, com o mesmo conteúdo, mas cujas partes estão numa relação de exterioridade. Algo similar se passa relativamente a outro tipo de actividades intelectuais acompanhadas de esforço, sejam elas a intelecção ou a invenção:

O esforço intelectual para interpretar, compreender, fazer atenção, é portanto um movimento que parte do “esquema dinâmico” na direcção da imagem que o desenvolve. [...] Trabalhar intelectualmente consiste em conduzir uma mesma representação através de planos de consciência diferentes numa direcção que vai do abstracto para o concreto, do esquema para a imagem⁶.

Analisando as operações intelectuais de um ponto de vista psicológico, Bergson procura esclarecer aquilo que caracteriza o *esforço* – esteja ele associado à recordação, à compreensão ou à invenção – distinguindo-o das restantes atitudes do espírito, na medida em que implica uma certa *tensão* que o afasta das relações mecânicas e associativas, habitualmente aplicadas nas análises de carácter psicológico.

Aquilo a que Bergson dá o nome de “desenvolvimento do espírito em profundidade”, particularmente intenso no caso da produção e invenção intelectuais, implica invariavelmente um processo que progride do esquema dinâmico até à multiplicidade de imagens concretas que o expandem, atravessando a diversidade de planos de consciência que caracterizam a vida do espírito.⁷ Este movimento em profundidade traduz, na perspectiva bergsoniana, a capacidade do espírito para se deslocar desde um plano onde existe maior interpenetração dos elementos heterogéneos – o esquema dinâmico – a um plano de maior dispersão dos elementos homogéneos – imagens concretas – que dão corpo a uma ideia. A ideia, não sendo abstracta, contém algo das imagens que a desenvolvem.

⁶ « L'effort intellectuel pour interpréter, comprendre, faire attention, est donc un mouvement du « schéma dynamique » dans la direction de l'image qui le développe. [...] *Travailler intellectuellement consiste à conduire une même représentation à travers des plans de conscience différents dans une direction qui va de l'abstrait au concret, du schéma à l'image.* », (« L'effort intellectuel », ES, pp. 173, 177/ 946, 948).

⁷ Cf. : Bergson, H., *Matière et Mémoire* [1896], *Oeuvres*, Paris : PUF, Édition du Centenaire, 1963 (2^e. ed), pp. 187-190/307-309.

O esquema dinâmico traduz então uma unidade de sentido cujo conteúdo poderá ser reconstituído e concretizado em imagens detalhadas.

“Esta representação [ou esquema dinâmico] contém menos as imagens em si mesmas do que a indicação daquilo que é necessário fazer para as reconstituir. Não é um extracto das imagens, obtido através de um empobrecimento de cada uma delas. [...] Também não é, ou pelo menos não é apenas, a representação abstracta daquilo que significa o conjunto das imagens. Sem dúvida que a ideia da significação ocupa aí um lugar importante [...]”⁸

É esta unidade de significação que permite ao espírito desenvolver, amplificando, o esquema dinâmico ou a ideia, sem que entre os elementos que o encarnam deixe de haver qualquer relação. E, inversamente, é ela que permite ao espírito, trazendo-lhe um elemento de novidade, conduzir os elementos intelectuais em vias de organização a uma “ideia directriz” que os sustenta do ponto de vista da significação.

A ideia de esforço mantém-se em ambos os trabalhos diferenciados do espírito, por um lado o desenvolvimento de um esquema num conjunto de imagens, por outro, a organização de um conjunto de elementos diferenciados com vista a uma ideia directriz; em ambos os movimentos é essencial reter a vertente de profundidade associada ao trabalho intelectual. Bergson procura assim, uma vez mais, rejeitar as concepções mecanicistas que reconduzem toda a actividade mental a uma operação meramente associativa:

A par do desenvolvimento do espírito num único plano, em superfície, há o movimento do espírito que vai de um plano a outro, em profundidade. A par do mecanismo de associação, há o esforço mental. As forças que trabalham nos dois casos não diferem simplesmente pela intensidade; elas diferem pela direcção. Quanto a saber *como* é que elas trabalham, é uma questão que não é da competência da psicologia: ela diz respeito ao problema geral e metafísico da causalidade.⁹

Ora, a consideração da natureza do trabalho intelectual e da actividade mental acompanhada pelo esforço conduz-nos, tal como antecipávamos, a um problema

⁸ « [...] Cette représentation contient moins les images elles-mêmes que l'indication de ce qu'il faut faire pour le reconstituer. Ce n'est pas un extrait des images, obtenu en appauvrissant chacune d'elles [...]. Ce n'est pas non plus, ou du moins ce n'est pas seulement, la représentation abstraite de ce que signifie l'ensemble des images. Sans doute l'idée de la signification y tient une large place [...] » (« L'effort intellectuel », ES, p. 161/937)

⁹ « À côté du développement de l'esprit sur un seul plan, en surface, il y a le mouvement de l'esprit qui va d'un plan à l'autre plan, en profondeur. À côté du mécanisme de l'association, il y a celui de l'effort mental. Les forces qui travaillent dans les deux cas ne diffèrent pas simplement par l'intensité; elles diffèrent par la direction. Quant à savoir *comment* elles travaillent, c'est une question qui n'est pas du ressort de la seule psychologie: elle se rattache au problème général et métaphysique de la causalité. » (« L'effort intellectuel », ES, p. 189/958-959)

maior que preocupará Bergson justamente em *A Evolução Criadora*. Trata-se, como o próprio indica, do problema geral da causalidade, que deve estar a cargo da metafísica e não da psicologia. É, pois, à procura de um tipo de causalidade que permita compreender “as forças” que estão por detrás do movimento do espírito em profundidade que Bergson entra no domínio da Vida e da sua evolução. Domínio cuja *causalidade* não se deixa apreender por meio das concepções mecanicistas. Assim, ainda no final de “L’effort intellectuel”, Bergson afirma:

Entre impulsão e atracção, entre a “causa eficiente” e a “causa final”, acreditamos que há qualquer coisa de intermédio, uma forma de actividade de onde os filósofos tiraram por via de empobrecimento e de dissociação, passando aos dois limites opostos e extremos, a ideia de causa eficiente, por um lado, e a de causa final, por outro. Esta operação, que é a operação da própria vida, consiste numa passagem gradual do menos realizado ao mais realizado, do intensivo ao extensivo, de uma implicação recíproca das partes à justaposição. O esforço intelectual é qualquer coisa deste género. Fazendo a nossa análise, aproximámo-nos o mais possível [...] desta materialização crescente do imaterial que é a característica da actividade vital¹⁰.

Ora, esta passagem do intensivo ao extensivo, é justamente uma tendência ou encaminhamento da duração para a espacialidade – de que tratará maioritariamente *A Evolução Criadora* – procurando justamente definir o tipo de movimento, de força e de causalidade que “age” nela. “Materialização do imaterial” é a expressão bergsoniana; para que tipo de relação ela aponta é, de acordo com o autor, trabalho da metafísica.

“L’effort intellectuel”, originalmente publicado na *Revue Philosophique*, em Janeiro de 1902, abre então a porta a uma investigação em torno da filosofia da Vida que integrará e reordenará em muito as questões debatidas anteriormente. *A Evolução Criadora*, publicada em 1907, mantém-se como uma das mais fundamentais obras do autor, aquela, provavelmente, cuja difusão atingiu um maior número de leitores, fazendo de Bergson o filósofo que ainda hoje é apelidado de vitalista.

Ao procurar compreender a especificidade da relação entre representações no âmbito da actividade mental, Bergson é levado a procurar um outro tipo de

¹⁰ « Entre l'impulsion et l'attraction, entre la cause "efficiente" et la "cause finale", il y a, croyons-nous, quelque chose d'intermédiaire, une forme d'activité d'où les philosophes ont tiré par voie d'appauvrissement et de dissociation, en passant aux deux limites opposées et extrêmes, l'idée de cause efficiente, d'une part, et celle de cause finale de l'autre. Cette opération, qui est celle même de la vie, consiste dans un passage graduel du moins réalisé au plus réalisé, de l'intensif à l'extensif, d'une implication réciproque des parties à leur juxtaposition. L'effort intellectuel est quelque chose de ce genre. En l'analysant, nous avons serré d'aussi près que nous l'avons pu [...] cette matérialisation croissante de l'immatériel qui est caractéristique de l'activité vitale. » (« L’effort intellectuel », ES, p. 190/959).

causalidade diverso da causalidade mecânica com a qual a psicologia associacionista resolve o problema. Contudo, podemos afirmar que, em *A Evolução Criadora*, não se trata simplesmente de refutar a causalidade mecânica, trata-se antes de auscultar a possibilidade de uma causalidade "anterior" à causalidade mecânica, a causalidade a que afinal poderemos dar o nome de criação. Trata-se de pensar outro modo da causalidade, *anterior* à causalidade mecânica, de acordo com o qual deixa de haver equivalência entre causa e efeito, ou inferioridade do efeito em relação à causa, e no interior da qual se compreenderá o efeito como um momento criador relativamente à causa.

É de um problema deixado em aberto no final de *Matéria e Memória* – o da causalidade psicológica – que resulta então a necessidade de pensar a Vida como o lugar onde aquela está enraizada. Bergson irá então substituir a expressão de causalidade psicológica pela de criação de novidade. Ora, este tipo de relação causal já não descreve uma equivalência entre a causa e o efeito mas, ao invés, coloca mais no efeito do que na causa. Bergson procura enfim o carácter de novidade que, segundo ele, estão ausentes tanto da ideia de causa final como de causa eficiente. A substituição da ideia de possível pela de virtual terá aí um papel fundamental. Como acontecia em *Matéria e Memória*, a virtualidade será igualmente uma dimensão fundamental no contexto de *A Evolução Criadora*: a virtualidade introduz na causalidade vital a dimensão do imprevisível.

Já no artigo de 1902, Bergson fazia uso das expressões de esforço intelectual¹¹ e imaginação criativa para falar da progressão que ocorre entre o esquema e a imagem, no percurso entre o domínio de maior abstracção e simplicidade até ao domínio mais concreto constituído pela pluralidade de imagens. Aí residia justamente o elemento de imprevisibilidade: em interacção com o esquema inicial, o surgimento da imagem

¹¹ Da causalidade passa-se portanto à criação livre, e é já no artigo sobre a consciência e a vida que isso acontece. Trata-se de avançar nesse caminho e procurar o tipo específico de causalidade que essa criação representa. Onde não há equivalência entre causa e efeito, onde não há previsão possível e onde o que se torna essencial é a capacidade de produzir "du nouveau".

alterava, ou apagava até, o esquema de onde partia¹²; por outro lado, as imagens que vinham preencher o esquema apresentavam uma dissemelhança surpreendente.¹³

Analizando as operações intelectuais de um ponto de vista psicológico, Bergson procura – em “L’effort intellectuel” – aquilo que caracteriza a especificidade do esforço de invenção: esse movimento em profundidade que implica uma espécie de explanação daquilo que o esquema representativo contém já em si “sob forma de implicação recíproca” e que “a imagem desenvolverá em partes exteriores umas às outras”¹⁴.

Contudo a análise psicológica revela-se insuficiente para responder à questão da natureza e do tipo de acção envolvido nas operações intelectuais. A compreensão da eficácia causal que observamos na actividade mental terá que passar pelo estudo da Vida. Expondo os limites da psicologia para dar conta da natureza da operação de materialização que caracteriza a “actividade vital”, Bergson abre a porta à questão que o guiará em *A Evolução Criadora*.

2. Para uma teoria geral da vida em *A Evolução Criadora*: da crítica das categorias do entendimento ao lugar da inteligência na evolução vital

A análise do esforço intelectual tem justamente por objectivo compreender de que falamos quando nos referimos à "passagem" do imaterial ao material. O objectivo bergsoniano não é refutar a validade da causalidade mecânica no seu âmbito próprio (o domínio do inerte), o seu objectivo maior será encontrar um tipo de causalidade *anterior* (do ponto de vista do sentido) à causalidade mecânica. Se a definição técnica do *Princípio de causalidade* nos diz: todo o fenómeno tem uma causa, e, nas mesmas

¹² « Il s'en faut d'ailleurs que le schéma reste immuable à travers l'opération. Il est modifié par les images mêmes dont il cherche à se remplir. Parfois il ne reste plus rien du schéma primitif dans l'image définitive. [...] Là est surtout la part d'imprévu ; elle est, pourrait-on dire, dans le mouvement par lequel l'image se retourne vers le schéma pour le modifier ou le faire disparaître. » (« L’effort intellectuel », ES, p. 176/948)

¹³ Cf.: « Dans le cas de l’effort intellectuel, les images qui se succèdent peuvent justement n’avoir aucune similitude extérieure entre elles: leur ressemblance est tout intérieure; c’est une identité de signification, une égale capacité de résoudre un certain problème vis-à-vis duquel elles occupent des positions analogues ou complémentaires, en dépit de leurs différences de forme concrète. » (« L’effort intellectuel », ES, p. 189/958)

¹⁴ « [...] Il contient l’état d’implication réciproque ce que l’image développera en partie extérieures les unes aux autres » (« L’effort intellectuel », ES, p. 164/938)

condições, a mesma causa produz o mesmo efeito¹⁵, para Bergson tal princípio só funcionaria no âmbito da matéria inerte e nunca do ser vivo. É por isso que em *A Evolução Criadora*, após um primeiro momento crítico, assistiremos à configuração progressiva de um outro tipo de causalidade, uma causalidade *produtora de novidade* onde a eficácia mental está enraizada.

O desvio pelo artigo de 1902 – “L’effort intellectuel” – impede-nos de aceitar a ideia generalizada de que a obra de 1907 consiste numa transposição das conclusões do *Ensaio* para uma filosofia da natureza. Em causa estaria uma espécie de cosmologização da duração da consciência: leitura reforçada por alguns dos mais importantes comentadores da obra, que enfatizam frequentemente o salto da psicologia para a cosmologia na filosofia bergsoniana¹⁶. Esta ideia, provavelmente devida ao facto do 1º Capítulo de *A Evolução Criadora* retomar directamente os resultados do *Ensaio*, resultaria, na nossa perspectiva, num grave equívoco.

Em *A Evolução Criadora* não se pretende estender os resultados da análise psicológica à cosmologia, procura-se antes enraizá-los numa realidade anterior à própria psicologia. O propósito e o conteúdo da obra apresentar-se-ão de modo bastante mais claro quando compreendemos que a necessidade de construir uma filosofia da vida resulta da limitação do discurso da psicologia.

A construção de uma filosofia da vida deve-se pois à necessidade de compreender a eficácia da actividade mental, Bergson questiona-se acerca do tipo de *causalidade inventiva* de onde podem ser derivadas as ideias de causalidade e finalidade habitualmente manuseadas pelo discurso filosófico. Nesta medida tanto o *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* como *Matéria e Memória* encontrarão em *A Evolução Criadora* um ponto de ancoragem e não o contrário. Trata-se de compreender aquilo que caracteriza a natureza criativa da Vida na qual se enraízam o esforço intelectual e a própria duração interna da consciência; realidades que conduzem Bergson aos limites das categorias intelectuais do entendimento e que exigirão do filósofo a construção de uma teoria do conhecimento:

¹⁵ De acordo com a sua formulação clássica.

¹⁶ Cf.: « Demander d’où vient l’énergie qui se dégrade, c’est se tourner vers la réalité qui dure et que le philosophe pense par analogie avec la conscience. Aux modèles mécanistes que l’intelligence impose à la science de la nature, la philosophie de la nature superpose les schèmes psychologiques qui traduisent l’existence. » In Gouhier, H., *Bergson et le Christ des Évangiles*, Paris : Librairie Arthème Fayard, 1961, p. 92.

A teoria do conhecimento e a teoria da vida parecem-nos inseparáveis uma da outra. Uma teoria da vida que não seja acompanhada por uma crítica do conhecimento é obrigada a aceitar, tais como são, os conceitos que o entendimento coloca à sua disposição: ela poderá apenas encerrar os factos, voluntariamente ou à força, em quadros pré-existentes que considera definitivos. [...] Por outro lado, uma teoria do conhecimento, que não recoloca a inteligência na evolução geral da vida, não nos ensinará nem como os quadros do conhecimento se constituem, nem como podemos alargá-los ou superá-los.¹⁷

Ora o princípio de causalidade será apenas um dos princípios a ser questionado, quando se trata de avaliar a competência da inteligência no entendimento da vida. Adiante veremos que a propriedade de um conjunto de outras categorias, no que diz respeito à compreensão das entidades vivas, será colocada em causa.

2.1. Mecanismo e finalidade

Estabelecido aquele que julgamos ser o principal motivo que leva Bergson a inaugurar uma filosofia da vida, cuidamos que de um ponto de vista crítico a sua primeira exigência será a de recolocar a inteligência no âmbito da própria evolução vital, mostrando o motivo pelo qual as suas produções são necessariamente limitadas para a compreensão da Vida, na qual encontra a sua génese:

Veremos que a inteligência humana se sente em casa quando a deixamos entre os objectos inertes, e em especial entre os sólidos, onde a nossa acção encontra o seu ponto de apoio e a nossa indústria os seus instrumentos de trabalho, que os nossos conceitos foram formados à imagem dos sólidos, que, por isso mesmo, a nossa inteligência triunfa na geometria, onde se revela o parentesco do pensamento lógico com a matéria inerte, e onde a inteligência tem apenas que seguir o seu movimento natural [...]. Mas daí deveria resultar também que o nosso pensamento, na sua forma puramente lógica, é incapaz de se representar a verdadeira natureza da vida, a significação profunda do movimento evolutivo. Criado pela vida, em circunstâncias determinadas, para agir sobre coisas determinadas, como é que ele poderia abraçar a vida, da qual não é senão uma emanção ou um aspecto?¹⁸

¹⁷ “[...] *La théorie de la connaissance et la théorie de la vie* nous paraissent inséparables l’une de l’autre. Une théorie de la vie qui ne s’accompagne pas d’une critique de la connaissance est obligée d’accepter, tels quels, les concepts que l’entendement met à sa disposition : elle ne peut qu’enfermer les faits, de gré ou de force, dans des cadres préexistants qu’elle considère comme définitifs. [...] D’autre part, une théorie de la connaissance, qui ne remplace pas l’intelligence dans l’évolution générale de la vie, ne nous apprendra ni comment les cadres de la connaissance se sont constitués, ni comment nous pouvons les élargir ou les dépasser.», Bergson, H., *L’Évolution Créatrice* [1907], *Oeuvres*, Édition du Centenaire, Paris : PUF, 1963 (2e.), p. IX/492.

¹⁸ “Nous verrons que l’intelligence humaine se sent chez elle tant qu’on la laisse parmi les objets inertes, plus spécialement parmi les solides, où notre action trouve son point d’appui et notre industrie ses instruments de travail, que nos concepts ont été formés à l’image des solides, que, par là même, notre intelligence triomphe dans la géométrie, où se révèle la parenté de la pensée logique avec la matière inerte, et où l’intelligence n’a qu’à suivre son mouvement naturel [...]. Mais de là devrait résulter aussi que notre pensée, sous sa forme purement logique, est incapable de se représenter la vraie

Deste excerto destacaríamos a ideia de que o pensamento lógico não pode representar a natureza do movimento evolutivo da vida adequadamente, uma vez que a sua função é fundamentalmente pragmática. No primeiro capítulo de *A Evolução Criadora*, Bergson procurará mostrar por que razão algumas das mais importantes categorias do pensamento – mecanismo e finalidade – são desajustadas para a compreensão do processo que caracteriza a evolução da vida.

Bergson depara-se assim com a dificuldade de encontrar tanto na história da ciência quanto na história da filosofia um modelo de compreensão do fenómeno vital que lhe permita dar conta do movimento que o caracteriza: tendo em conta a sua natureza temporal e a exigência criativa que lhe está associada, qualidades irreduzíveis a uma simbólica espacial.

O problema do mecanicismo como modelo de compreensão das entidades vivas reside precisamente aí; os termos estáticos, nos quais as realidades vivas são decompostas pela química e pela biologia, constituem um procedimento válido quando o nosso objectivo é agir sobre entidades isoladas, mas inválido quando se trata de compreender a sua dinâmica, o movimento de espontaneidade¹⁹ e criação que lhes é próprio.

A compreensão dos fenómenos temporais, tais como o movimento e a vida, não pode então depender da operatividade da inteligência senão de forma simbólica. Com operatividade da inteligência pretendemos designar o modo como, através de um processo de isolamento, análise e comparação, as ciências naturais constituem sistemas parcelares e isolados, com os quais procuram posteriormente reconstituir a continuidade do real. De acordo com Bergson, os sistemas artificiais, isolados pela ciência, não podem ingenuamente ser identificados com os sistemas naturais aos quais damos o nome de seres vivos. Não deveriam pelo contrário – pergunta o autor – “ser comparados a esse sistema natural que é o todo do universo?”²⁰.

nature de la vie, la signification profonde du mouvement évolutif. Crée par la vie, dans des circonstances déterminées, pour agir sur des choses déterminées, comment embrasserait-elle la vie, dont elle n'est qu'une émanation ou un aspect ? » (EC, pp. V-VI/ 489-490)

¹⁹ Acerca desta ideia de espontaneidade, ou da sua ausência, é aliás de notar o facto de Bergson mostrar em *Le Rire* como o efeito cómico resulta justamente da imposição de um aspecto mecânico sobre o corpo vivo: « Les attitudes, gestes et mouvements du corps humain sont risibles dans l'exacte mesure où ce corps nous fait penser à une simple mécanique. » In Bergson, H., *Le Rire* [1900], *Œuvres*, Édition du Centenaire, Paris : PUF, 1963 (2^e éd.), p. 23/401.

²⁰ « [...] être comparés à ce système naturel qu'est le tout de l'univers. » (EC, p. 30/520)

O todo real poderia ser [...] uma continuidade indivisível: os sistemas que nele isolamos não seriam, propriamente falando, partes; seriam visões parciais do todo. E, a partir destas visões parciais, colocadas lado a lado, não obteremos nem sequer um começo da recomposição do conjunto [...]. A análise descobrirá sem dúvida nos processos de criação orgânica um número crescente de fenómenos físico-químicos [...] Mas daí não se segue que a química e a física devam dar-nos a chave da vida.”²¹

O conhecimento simbólico da ciência no âmbito da vida exige portanto um discurso filosófico de maior ambição, que permita compreender a natureza do movimento que lhe é próprio. Num importante artigo intitulado “Ravaisson et Bergson: la science du vivant”, onde se retoma a importante filiação de Bergson relativamente a Ravaisson, C. Marin, a autora, diz-nos o seguinte: “a dificuldade com a qual se confronta a ambição de produzir uma ciência do vivente [vivant] é a conciliação de aspectos aparentemente contraditórios da vida que é simultaneamente invenção e transmissão, criação pura e reprodução. Ela é metamorfose, isto é aparição de uma forma a partir de outra, criação que não implica o completo desaparecimento do momento precedente, mas antes a sua reconfiguração.”²²

Ora, é justamente este sentido de metamorfose e diferenciação consigo, implicando simultaneamente criação do novo e retenção do passado, que não cabe nos quadros mentais do entendimento. Esta é aliás a principal característica de todas as entidades temporais, cuja natureza em transformação exige uma abordagem capaz de superar o discurso da inteligência, os esquemas e diagramas que o próprio vivente [le vivant] coloca em causa.

Será então necessário

traçar uma linha de demarcação entre o inerte e o vivente (vivant). Descobriremos que o primeiro entra naturalmente nos quadros da inteligência, que o segundo só se presta a isso artificialmente, que a partir daí é necessário adoptar relativamente a este uma atitude especial e examiná-lo com olhos que não são os da ciência positiva. [...] Só por acidente a ciência obtém sobre o vivente um alcance análogo àquele que tem sobre a matéria bruta²³.

²¹ « Le tout réel pourrait bien être [...] une continuité indivisible : les systèmes que nous y découpions n'en seraient point alors, à proprement parler, des parties ; ce seraient des vues partielles prises sur le tout. Et, avec ces vues partielles mises à bout, vous n'obtiendrez même pas un commencement de recomposition de l'ensemble [...]. L'analyse découvrira sans doute dans le processus de création organique un nombre croissant de phénomènes physico-chimiques [...] Mais il ne suit pas de là que la chimie et la physique doivent nous donner la clef de la vie. » (EC, p. 31/520)

²² « [...] La difficulté à laquelle se trouve confrontée l'ambition de produire une science du vivant est la conciliation des aspects apparemment contradictoires de la vie que est à la fois invention et transmission, création pure et reproduction. » (Marin, C., “Ravaisson et Bergson: la science du vivant”, *Annales bergsoniennes III*, Paris : PUF, 2007, p. 389).

²³ « Tracer une ligne de démarcation entre l'inerte et le vivant. Nous trouverons que le premier entre naturellement dans les cadres de l'intelligence, que le second ne s'y prête qu'artificiellement, que dès

É do sentido de persistência e mutação simultâneas, comum ao ser vivo e a todas as realidades temporais, que o procedimento elementar da química e da biologia, associado ao isolamento artificial de sistemas parcelares, não pode dar conta. O trabalho da filosofia será então o de recolocar a inteligência no seio do movimento da evolução vital, pois, tal como nos diz Ravaisson: “A acção criadora não se revela tanto nas formas como nos movimentos pelos quais se fazem as formas”²⁴.

Ora, é muito mais no seio do movimento criativo da vida – na *natureza naturante* - do que na suas formas criadas – *natureza naturada* - que a inteligência deverá colocar-se, e assim alargar a estreiteza dos seus quadros mentais.

Adiante retomaremos esta questão, atentemos agora na crítica dirigida por Bergson a algumas das categorias erroneamente utilizadas na tentativa de compreensão do movimento vital.

As duas grandes críticas dirigidas por Bergson às teorias mecanicistas e à sua compreensão da vida são, por um lado, a anulação da acção do tempo e, por outro, a desconstrução do movimento em elementos estáticos. Um e outro factos anulam aquilo que faz de um organismo aquilo que ele é, algo em constante mudança e do qual a mudança é constitutiva. A tentativa de o fazer corresponder a um conjunto de elementos isolados, justapostos numa sucessão (artificial) resulta, naturalmente, na substituição daquilo que é a sua dinâmica real por uma simbologia mecânica.²⁵ “A evolução do ser vivo, como a do embrião, implica um registo contínuo da duração, uma persistência do passado no presente, e consequentemente uma aparência pelo menos de memória orgânica.”²⁶

lors il faut adopter vis-à-vis de celui-ci une attitude spéciale et l'examiner avec des yeux qui ne sont pas ceux de la science positive. [...] C'est par accident que la science obtient sur le vivant une prise analogue à celle qu'elle a sur la matière brute. » (EC, p. 199/663)

²⁴ « L'action créatrice se révèle non pas tant encore dans les formes que dans les mouvements pour lesquels sont faites les formes [...] », Ravaisson, F., « Testament Philosophique », in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 9, n° 1, 1901, p. 14.

²⁵ A denuncia deste tipo de operação é familiar a todos os leitores de Bergson, já no *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* se dava conta da aplicação do mesmo esquema à vida temporal da consciência, projectando sobre ela representações espaciais que a despojam inteiramente daquilo que lhe é próprio. Trata-se aqui de proceder ao mesmo exercício crítico levado, todavia, a um patamar mais profundo pois, em última instância, Bergson procura fazer em *A Evolução Criadora* aquilo que poucos autores terão feito (com excepção de Nietzsche e Schopenhauer) no decurso da história da filosofia: uma génese da inteligência.

²⁶ « L'évolution de l'être vivant, comme celle de l'embryon, implique un enregistrement continuel de la durée, une persistance du passé dans le présent, et par conséquent une apparence au moins de mémoire organique. » (EC, p. 19/510)

Resulta evidente que todo o tipo de operações de recondução desta dinâmica vital (temporal e memorial) a uma explicação do tipo mecânico se torna inaceitável. É certo que o *passado persiste no presente*, contudo não há entre os dois qualquer tipo de equivalência, o presente constitui relativamente ao passado uma mostra de novidade, mas o passado não é alheio ao que ocorre no presente, ele é necessariamente retido num movimento de “criação contínua de forma imprevisível”. Há então um conjunto de características próprias das realidades temporais – como a vida e o organismo – que são evidentemente negligenciadas pelas abordagens mecanicistas. Características especificamente relacionadas com a novidade da relação cumulativa entre passado e presente, que permitem assumir a cada momento um caráter de imprevisibilidade e a cada acontecimento a absoluta irreversibilidade.

Por todo o lado, onde alguma coisa vive, há, aberto algures, um registo onde o tempo se inscreve. Poder-se-á dizer que tal não passa de uma metáfora. – Com efeito, é da essência do mecanismo, tomar por metafórica toda a expressão que atribui ao tempo uma ação eficaz e uma realidade própria. [...] O instinto mecanicista do espírito é mais forte que o raciocínio, mais forte que a observação imediata. [...] As suas explicações feitas, as suas teses irreduzíveis: todas elas são reconduzíveis à negação da duração concreta. É *necessário* que a mudança seja reduzida a um arranjo ou desarranjo das partes, que a irreversibilidade do tempo seja uma aparência relativa à nossa ignorância, que a impossibilidade de voltar atrás não seja mais do que a impotência do homem para recolocar as coisas no seu lugar.²⁷

Assim, o *modus operandi* do mecanicismo subverte inteiramente a natureza da eficácia causal das entidades vivas: o seu progresso é resolvido em estados sucessivos e isolados, a novidade torna-se recomposição do já existente e conhecido, o futuro está contido no passado e é inteiramente previsível. A natureza temporal dos organismos vivos e do todo da vida (de modo semelhante com o que acontecia relativamente à vida da consciência), demonstram uma eficácia causal que rompe com os quadros mentais do mecanicismo, incapaz de lidar com a “criação contínua de

²⁷ « Partout où quelque chose vit, il y a, ouvert quelque part, un registre où le temps s’inscrit. Ce n’est là, dira-t-on, qu’une métaphore. – Il est de l’essence du mécanisme, en effet, de tenir pour métaphorique toute expression qui attribue au temps une action efficace et une réalité propre. [...] L’instinct mécanistique de l’esprit est plus fort que le raisonnement, plus fort que l’observation immédiate. [...] Ses explications faites, ses thèses irréductibles : toutes se ramènent à la négation de la durée concrète. Il faut que le changement se réduise à un arrangement ou à un dérangement de parties, que l’irréversibilité du temps soit une apparence relative à notre ignorance, que l’impossibilité du retour en arrière ne soit que l’impuissance de l’homme à remettre les choses en place. » (EC, pp. 16-17/598)

forma imprevisível”²⁸. A especificidade do orgânico relativamente ao inorgânico traduz enfim uma diferença de natureza irreduzível, porquanto cada organismo, em virtude daquela dupla matriz de persistência e novidade, é essencialmente uma realidade criativa, cujo crescimento parece conter em si a *ideia directrice*²⁹ do seu próprio desenvolvimento.

O mecanicismo radical implica, para Bergson, a ideia de que a totalidade do real é dada de uma vez só e as mudanças que nele observamos ou se devem à nossa perspectiva finita ou a uma recomposição dos elementos parciais desse todo. A anulação completa da duração seria pois um resultado de tal metafísica.

Mas o finalismo radical parece-nos também ele inaceitável, e pela mesma razão. A doutrina da finalidade, na sua forma mais extrema, tal como a encontramos em Leibniz, por exemplo, implica que as coisas e os seres não fazem mais do que realizar um programa uma vez traçado. Mas, se não há nada de imprevisto, nenhuma invenção nem criação no universo, o tempo torna-se uma vez mais inútil. Como na hipótese mecanicista, supomos ainda aqui que o todo é dado. O finalismo assim entendido não é senão um mecanismo ao contrário.³⁰

Se a ideia de mecanismo não serve à compreensão da especificidade do organismo vivo, porquanto tenta reconduzi-la a uma elementaridade essencialmente estática e inorgânica; e a ideia de uma finalidade, na sua formulação radical, pretende ver na evolução vital o cumprimento de um plano previamente traçado, estamos então, em ambos os casos, condenados a não ver senão uma realidade inteiramente previsível e atemporal³¹.

²⁸ Torna-se necessário dizer aqui que já no primeiro capítulo de EC está presente a ideia de que a esta força criativa “se opõe” uma tendência contrária, observável na cristalização das formas vitais, as espécies, e que naturalmente traduz um sentido de repetição inerente à própria evolução.

²⁹ Cf.: « Mais lorsque, sortant des généralités, il [Claude Bernard] s’attache à décrire plus spécialement ces phénomènes de la vie sur lesquels ses travaux ont projeté une si grande lumière, il arrive à l’hypothèse d’une « idée directrice », et même « créatrice », qui serait la cause véritable de l’organisation. La même tendance, le même progrès s’observent, selon Ravaisson, chez tous ceux, philosophes ou savants, qui approfondissent la nature de la vie. », Bergson, H., « La vie et l’œuvre de Ravaisson » [1904], *La Pensée et le Mouvant, Œuvres*, Édition du Centenaire, Paris : PUF, 1966, p. 274/1467.

³⁰ « Mais le finalisme radical nous paraît tout aussi inacceptable, et pour la même raison. La doctrine de la finalité, sous sa forma la plus extrême, telle que nous la trouvons chez Leibniz par exemple, implique que les choses et les êtres ne font que réaliser un programme une fois tracé. Mais, s’il n’y a rien d’imprévu, point d’invention ni de création dans l’univers, le temps devient encore inutile. Comme dans l’hypothèse mécanistique, on suppose encore ici que tout est donné. Le finalisme ainsi entendu n’est qu’un mécanisme à rebours. » (EC, p. 39/527)

³¹ Cf.: « L’application rigoureuse du principe de finalité, comme celle du principe de causalité mécanique, conduit à la conclusion que « tout est donné ». [...] C’est pourquoi ils s’accordent encore à faire table rase du temps. La durée réelle est celle qui mord sur les choses et qui y laisse l’empreinte de

A inviabilidade das concepções de mecanismo e finalismo radical tem, na verdade, a mesma origem: elas traduzem a resposta da inteligência às exigências da acção, procedendo por “intenção e cálculo”. Quer se aplique a visão mecanicista ou a de um finalismo *tout court*, pretende-se fazer da natureza “uma imensa máquina regida pelas leis da matemática” ou a mera “realização de um plano”³². A origem destas visões está na exigência de cumprimento das necessidades vitais primárias, mas elas conduzem, em última instância, à anulação da espontaneidade e da duração que observamos não só nas formas vivas, mas no interior da nossa consciência. Bergson procurará, por isso mesmo, rever a ideia de finalidade de modo a, por um lado, preservar a acção do tempo, dando lugar à imprevisibilidade das formas, mas, por outro, permitir unir ou relacionar cada ser vivo às restantes formas vivas. Recusa pois a ideia de um finalismo interno, mas procura mostrar o modo como a ideia de uma finalidade externa é adequada à compreensão da vida:

Se há finalidade no mundo da vida, ela abarca a vida inteira num abraço único e indivisível. Esta vida comum a todos os seres vivos apresenta, sem dúvida alguma, muitas incoerências e lacunas, e, por outro lado, ela não é tão matematicamente una que não permita a cada ser vivente individualizar-se em certa medida. Ela não deixa no entanto de formar um único todo; e é necessário optar entre a negação pura e simples da finalidade e a hipótese que coordena, não somente as partes de um organismo ao próprio organismo, mas ainda cada ser vivo ao conjunto dos outros seres vivos.³³

Na procura de um critério que permita pensar a especificidade de invenção de formas que a vida traduz, Bergson recupera a ideia de finalidade, não sem primeiro introduzir nela a temporalidade e a imprevisibilidade próprias da vida. Ora, de acordo com Bergson, basta-nos quebrar os quadros no interior dos quais a inteligência pensa a vida para que ela nos apareça como uma “contínua irrupção de novidade”.

sa dent. Si tout est dans le temps, tout change intérieurement, et la même réalité concrète ne se répète jamais. » (EC, p. 46/533)

³² CF.: EC, p. 45/532.

³³ “Faisant corps, dans une certaine mesure, avec cet ancêtre primitif, il est également solidaire de tout ce qui s’en est détaché par voie de descendance divergente: en ce sens, on peut dire qu’il reste uni à la totalité des vivants par d’invisibles liens. C’est donc en vain qu’on prétend rétrécir la finalité à l’individualité de l’être vivant. S’il y a de la finalité dans le monde de la vie, elle embrasse la vie entière dans une seule indivisible étreinte. Cette vie commune à tous les vivants présente, sans aucun doute, bien des incohérences et bien des lacunes [...]. Elle n’en forme pas moins un seul tout ; et il faut opter entre la négation pure et simple de la finalité et l’hypothèse qui coordonne, non seulement les parties d’un organisme à l’organisme lui-même, mais encore chaque être vivant à l’ensemble des autres. » (EC, p. 43/531)

Os quadros da inteligência conformados às exigências da acção, estão naturalmente talhados de acordo com o interesse específico que dela deriva, e assim se constituem um conjunto de categorias que, autonomamente, deixam de fazer sentido quando aplicadas com um propósito especulativo e não funcional. Há neste aspecto uma proximidade notória da filosofia bergsoniana com o pragmatismo de William James, na medida em que ambos partilham a ideia de que a função da inteligência não é fazer-nos conhecer as coisas, mas permitir a nossa acção sobre elas. Numa visão sobretudo jamesiana, a verdade de uma ideia residiria na sua utilidade³⁴; Bergson não iria tão longe, contudo a sua visão toca a de James no seguinte: “A realidade flui; nós fluímos com ela; e chamamos verdadeira toda a afirmação que, conduzindo-nos através da realidade movente, nos dê domínio sobre ela e nos coloque nas melhores condições para agir.”³⁵

Assim, a verdade seria definida em função de um critério de utilidade e de domínio sobre a realidade. Contudo Bergson não vai até ao fim nesta definição de verdade; de acordo com a visão bergsoniana trata-se antes de realizar a crítica de uma “verdade intelectualista”, superando-a em direcção a um pensamento capaz de alcançar a natureza movente do real.

Se a inteligência humana é parte integrante daquilo que se trata de conhecer, não podemos servir-nos unicamente dos seus recursos para desvendar o *mistério* no qual está inserida, ao invés, há que alargar os seus quadros mentais colocando-a em contacto com as características que a Vida mostra noutros ramos da sua evolução. A este propósito ocorre-nos uma afirmação famosa de Max Planck, Nobel da física em 1918, na qual afirma: “A ciência não pode resolver o mistério último da natureza. E isto porque, em última instância, nós próprios somos parte da natureza e, consequentemente, parte do mistério que tentamos resolver”³⁶. O mesmo poderíamos

³⁴ Cf.: “Any idea upon which we can ride, so to speak; any idea that will carry us prosperously from one part of our experience to any other part, linking things satisfactorily, working securely, simplifying, saving labor; is true for just so much, true in so far forth, true instrumentally.” (William James, *Pragmatism: a new name for some old ways of thinking* [1907], Cambridge MA: Harvard University Press, 1975, p. 34. Ebook em <http://www.gutenberg.org/cache/epub/5116/pg5116.txt> consultado em 30/10/2013.)

³⁵ “La réalité coule; nous coulons avec elle; et nous appelons vraie toute affirmation qui, en nous dirigeant à travers la réalité mouvante, nous donne prise sur elle et nous place dans de meilleures conditions pour agir.” In Bergson, H., « Sur le Pragmatisme de William James » [1911], *La Pensée et le Mouvant, Oeuvres*, Édition du Centenaire, Paris : PUF, 1963 (2^e éd.), p. 246/1446.

³⁶ “Science cannot solve the ultimate mystery of nature. And that is because, in the last analysis, we ourselves are part of nature and therefore part of the mystery we are trying to solve.” In Planck, M., *Where is Science Going?*, NY: W. W. Norton & Norton, 1932, p. 217. Bergson iria mais longe e diria

dizer acerca da inteligência, se ela constitui apenas uma das tendências da evolução da vida, não podemos aceitar que ela seja capaz de dar conta da natureza do todo, do qual é parte integrante. O trabalho da filosofia será justamente aproximá-la das outras tendências complementares da vida, pô-la em contacto com aquilo que no homem está apenas sob forma latente e, desse modo, reequacionar os seus métodos, alargar e reconstituir os seus quadros categoriais. Deixar cair a ideia de que a novidade e a imprevisibilidade do real movente existem somente em função de uma limitação da nossa capacidade cognitiva. Como podemos então dar conta desta contínua e imprevisível alteração de forma inerente à dinâmica vital?

Nós não pensamos o tempo real. Mas vivemo-lo, pois que a vida excede a inteligência. O sentimento que nós temos da nossa evolução e da evolução de todas as coisas na pura duração está aí, desenhando em torno da representação intelectual propriamente dita uma margem indecisa que se vai perder na noite. Mecanismo e finalismo estão em sintonia quando apenas consideram o núcleo luminoso que brilha no centro. Eles esquecem que o núcleo se formou à custa do resto por via de condensação, e que será necessário servir-se do todo [...] para apreender o movimento interior da vida.³⁷

Mecanismo e finalidade são somente concepções demasiado estreitas para apreender a natureza do movimento vital. Elas não são inteiramente desadequadas, apenas parciais ou esquemáticas. Cabe ao filósofo recuperar a margem da experiência que cai fora dos quadros intelectuais (uma espécie de sùmula ou condensação da experiência real) e com ela reconfigurar os quadros da inteligência. Esse é o desafio diante do qual Bergson se coloca e, justamente por isso, esta obra obriga-o não só a uma crítica dos métodos da inteligência, como ao seu enraizamento na evolução da vida, procurando dar conta da sua génese.

Os quadros da inteligência quebram em face da realidade movente, temporal e transformadora da vida. Bergson procurará então um critério que lhe permita defender

que não é sequer o papel da ciência positiva dar-nos a conhecer o fundo das coisas, mas antes fornecer-nos os meios necessários para agir sobre elas.

³⁷ « Nous ne pensons pas le temps réel. Mais nous le vivons, parce que la vie déborde l'intelligence. Le sentiment que nous avons de notre évolution et de l'évolution de toutes choses dans la pure durée est là, dessinant autour de la représentation intellectuelle proprement dite une frange indéfinie qui va se perdre dans la nuit. Mécanisme et finalisme s'accordent à ne tenir compte que du noyau lumineux qui brille au centre. Ils oublient que ce noyau s'est formé aux dépens du reste par voie de condensation, et qu'il faudrait se servir de tout [...] pour ressaisir le mouvement intérieur de la vie. » (EC, 46/534)

a hipótese de *um movimento* contínuo de forma imprevisível³⁸, recorrendo a uma visão renovada do finalismo:

Tal é a filosofia da vida para a qual nos encaminhamos. Ela pretende superar simultaneamente o mecanismo e o finalismo; mas [...] ela aproxima-se da segunda doutrina mais do que da primeira. [...] Com o finalismo radical, ainda que de forma mais vaga, ela representará o mundo organizado como um conjunto harmonioso. Mas esta harmonia está longe de ser tão perfeita como se disse. Ela admite bastantes discordâncias [...] A espécie e o indivíduo não pensam senão em si próprios, - de onde resulta um conflito possível com as outras formas de vida. Assim, a harmonia não existe de facto; ela existe sobretudo de direito: quero dizer que o ímpeto original é um ímpeto comum e que, quanto mais atrás regressamos, mais as tendências diversas aparecem como complementares umas das outras. [...] A harmonia encontrar-se-ia sobretudo atrás, mais do que à frente. Ela diz respeito a uma identidade de impulsão, e não a uma aspiração comum.³⁹

Daqui resulta pois a hipótese de um impulso vital único, hipótese colocada no final do primeiro capítulo de *A Evolução Criadora*, e a partir daí desenvolvida e justificada ao longo de toda a obra. Trata-se pois de pensar a natureza desse ímpeto [élan] inicial, assim como o acto da sua progressão, sem que este seja reconduzido a uma ideia de antecipação ou determinação do presente pelo passado. Como afirma Magda Carvalho, “ao contrário do finalismo tradicional que pressupõe a presença do futuro desenvolvimento da vida numa plano conhecido de antemão, Bergson debate-se pela radical indeterminação e imprevisibilidade da realidade.”⁴⁰ Trata-se, enfim, de pensar o movimento da vida à maneira de um acto livre, cuja actualização contém *mais* do que a intenção, num movimento de diferenciação que preserva o aspecto de uma unidade heterogénea de duração criadora, “à maneira de uma evolução interior”. A associação com a ideia de um acto livre é aqui absolutamente fundamental, na medida em que é justamente no sentido de compreender e enraizar esse acto livre que

³⁸ « Dès que nous sortons des cadres où le mécanisme et le finalisme radical enferment notre pensée, la réalité nous apparaît comme un jaillissement ininterrompu de nouveautés [...]. » (EC, pp. 47/534)

³⁹ « Telle est la philosophie de la vie où nous nous acheminons. Elle prétend dépasser à la fois le mécanisme et le finalisme; mais [...] elle se rapproche de la seconde doctrine plus que de la première. [...] Comme le finalisme radical, quoique sous une forme plus vague, elle nous représentera le monde organisé comme un ensemble harmonieux. Mais cette harmonie est loin d’être aussi parfaite qu’on l’a dit. Elle admet bien des discordances [...] L’espèce et l’individu ne pensent ainsi qu’à eux, - d’où un conflit possible avec les autres formes de la vie. L’harmonie n’existe donc pas en fait ; elle existe plutôt en droit : je veux dire que l’élan originel est un élan commun et que, plus on remonte haut, plus les tendances diverses apparaissent comme complémentaires les unes des autres. [...] L’harmonie se trouverait plutôt en arrière qu’en avant. Elle tient à une identité d’impulsion, et non pas à une aspiration commune. » (EC, p. 50-51/537-538)

⁴⁰ Carvalho, M., *Natureza criadora: o projecto bio-filosófico de Henri Bergson*, Lisboa : CFUL, 2012, p. 210.

Bergson se apercebe, no decurso do seu trabalho de investigação, da necessidade de uma Filosofia da Natureza, finalmente apresentada nesta obra de 1907.

Nas secções que se seguem, procuraremos esclarecer a natureza da proposta do nosso autor na relação com a natureza do seu método⁴¹.

2.2. A ideia de élan criativo: a sua evolução em tendências complementares

“[...] A vida é, antes de mais – diz-nos Bergson – uma tendência para agir sobre a matéria bruta. O sentido desta acção não é de modo algum pré-determinado: daí a imprevisível variedade de formas que a vida, evoluindo, semeia no seu caminho.”⁴² Desta dinâmica evolutiva resulta justamente aquilo que permite trazer a novidade à existência, trata-se, por isso de uma acção cuja matriz resulta do seu sentido e do rumo da sua direcção. É neste sentido que Bergson propõe a ideia de um impulso criativo cuja orientação se manifesta em cada organismo, em cada espécie e indivíduo, como um movimento que as atravessa e é continuado de forma imprevisível.

Quanto mais fixamos a nossa atenção sobre esta continuidade da vida, mais vemos a evolução orgânica aproximar-se da de uma consciência, onde o passado pressiona o presente e dele faz sair uma nova forma, incomensurável com as suas precedentes. Que a aparição de uma espécie vegetal ou animal seja devida a causas precisas, ninguém contestará. Mas é necessário compreender que se conhecêssemos os detalhes destas causas, conseguiríamos explicar por meio delas a forma que se produziu: prevê-la não estaria sequer em causa.⁴³

Ora, esse movimento criativo opera de forma não determinada, mas de acordo com uma impulsão que, apesar de uma evolução em linhas complementares, revela uma comunidade de origem. O impulso vital designa então um acto indivisível e contínuo cuja natureza criativa e espiritual corresponde a uma energia organizadora, inerente à própria evolução. Deixa por isso de fazer sentido pensar na evolução vital

⁴¹ À semelhança do que fizemos no capítulo anterior, procuraremos aqui apreender o método bergsoniano em acção, desta feita no movimento de constituição de uma filosofia da vida.

⁴² « [...] La vie est, avant tout, une tendance à agir sur la matière brute. Le sens de cette action n'est sans doute pas prédéterminé : de là l'imprévisible variété des formes que la vie, en évoluant, sème sur son chemin. [...] » (EC, p. 97/577)

⁴³ « [...] Plus on fixe son attention sur cette continuité de la vie, plus on voit l'évolution organique se rapprocher de celle d'une conscience, où le passé presse contre le présent et en fait jaillir une forme nouvelle, incommensurable avec ses antécédents. Que l'apparition d'une espèce végétale ou animale soit due à des causes précises, nul ne le contestera. Mais il faut entendre par là que, si l'on connaissait après coup le détail de ces causes, on arriverait à expliquer par elles la forme qui s'est produite: de la prévoir il ne saurait être question. » (EC, p. 27/517)

como um processo de agregação crescente de elementos exteriores entre si. A vida só pode ser pensada como um acto indivisível e contínuo, cujas formas orgânicas representam o resultado de um movimento de *diferenciação* do próprio élan e não de um procedimento mecânico de agregação.

No final do primeiro capítulo de *A Evolução Criadora*, Bergson procura resumir as questões levantadas relativamente à avaliação das categorias de mecanismo e finalidade, mostrando que negligenciar a diferença de natureza existente entre os processos de *organização* e os de *fabricação* conduz, necessariamente, a um conjunto de equívocos relativamente à compreensão da vida.

Com efeito, a eficácia do discurso científico reside no processo de “assimilação de um corpo organizado a uma máquina”, essa é, na verdade, a condição *sine qua non* para a operatividade da ciência sobre os seres vivos. Contudo, devemos ter em conta o facto de o propósito da ciência não ser revelar “o fundo das coisas, mas proporcionar-nos o melhor meio de agir sobre elas”⁴⁴. Assim se explica a razão pela qual o discurso científico, apesar da sua validade operativa, continua a não nos dar acesso ao que intimamente caracteriza o movimento da vida. A razão desta distância está no *modus operandi* da inteligência fundado sobre a tentativa de assimilar os processos orgânicos a mecanismos de fabricação, anulando desse modo a especificidade das formas vivas: a novidade que a cada momento nos apresentam. O movimento de criação contínua de forma imprevisível que a vida implica parece, pois, aos olhos da inteligência, obscuro e penoso:

[...] Não conseguimos evitar representar a organização como uma fabricação. [...] A fabricação vai da periferia para o centro ou, como diriam os filósofos, do múltiplo ao uno. Pelo contrário, o trabalho de organização vai do centro para a periferia. Ele começa num ponto que é quase um ponto matemático, e propaga-se em torno deste ponto por ondas concêntricas que se vão alargando. [...] O trabalho de fabricação procede por concentração e compressão. Pelo contrário, o acto de organização tem qualquer coisa de explosivo: é-lhe necessário, no início, o menor espaço possível, um mínimo de matéria, como se as forças organizadoras não entrassem no espaço senão à força.⁴⁵

⁴⁴ Cf.: “L’organisation ne sera donc étudiable scientifiquement que si le corps organisé a été assimilé d’abord à une machine. [...] A cette condition seulement elle aura prise sur les corps organisés. Son objet n’est pas, en effet, de nous révéler le fond des choses, mais de nous fournir le meilleur moyen d’agir sur elles. » (EC, p. 94/574)

⁴⁵ « Mais c’est ce que nous avons beaucoup de peine à comprendre, parce que nous ne pouvons nous empêcher de nous représenter l’organisation comme une fabrication. [...] La fabrication va donc de la périphérie au centre ou, comme diraient les philosophes, du multiple à l’un. Au contraire, le travail d’organisation va du centre à la périphérie. Il commence en un point qui est presque un point mathématique, et se propage autour de ce point par ondes concentriques qui vont toujours s’élargissant. [...] Le travail de fabrication procède par concentration et compression. Au contraire, l’acte

É justamente esta dimensão de explosão, associada à natureza do acto de *organização*, que nos interessa aqui reter, para exemplificar e servir de imagem à compreensão da evolução da vida em linhas diferenciadas e complementares. Ainda que o desenvolvimento do impulso vital ocorra em linhas diferenciadas (assim teria que ser de acordo com a virtualidade que a própria vida contém), a complementaridade que encontramos entre a diversidade das formas vivas actuais permite observar uma matriz comum, reveladora da natureza desse impulso inicial.

“O élan de vida do qual falamos consiste, em suma, numa exigência de criação.”⁴⁶ Não se trata, pois, de pensar a evolução da vida como um processo gradual de adequação a um plano ou a uma finalidade, mas de compreender este sentido *original*⁴⁷ da acção que percorre os fenómenos vivos e que se mostra, enfim, enquanto movimento de liberdade e criação.

Um dos mais interessantes elementos da filosofia bergsoniana da vida reside justamente na compreensão do carácter próprio deste impulso cuja energia se manifesta por meio de uma espécie de “explosão” inicial, de onde procedem, por diferenciação, as tendências complementares da vida.

[...] A vida é tendência, e a essência de uma tendência é de se desenvolver em forma de feixe, criando, somente pelo facto do seu crescimento, direcções divergentes entre as quais se partilha o seu impulso [élan]. [...] A vida, à medida do seu progresso, dissemina-se em manifestações que deverão sem dúvida à comunidade da sua origem o serem complementares umas das outras em certos aspectos, mas que não serão menos antagónicas e incompatíveis entre si. Deste modo a desarmonia entre as espécies acentuar-se-á⁴⁸.

d'organisation a quelque chose d'explosif: il lui faut, au départ, le moins de place possible, un minimum de matière, comme si les forces organisatrices n'entraient dans l'espace qu'à regret. » (EC, p. 93/ 574)

⁴⁶ « L'élan de vie dont nous parlons consiste, en somme, dans une exigence de création. Il ne peut créer absolument, parce qu'il rencontre devant lui la matière, c'est-à-dire le mouvement inverse du sien. Mais il se saisit de cette matière, qui est la nécessité même, et il tend à y introduire la plus grande somme possible d'indétermination et de liberté. » (EC, p. 252/708).

⁴⁷ A explicitação do uso deste termo – *original* – será desenvolvida no capítulo que se segue. *Original* usa-se por contraposição com um sentido *originário*, isto é, derivado do primeiro e que constituiria uma sua inversão. Esta interpretação é inspirada na proposta apresentada por Bergson na obra de 1932, *Les deux sources de la morale et de la religion*, e está de acordo com a leitura, para nós inspiradora, de um artigo de Arnaud Bouaniche intitulado “L’originnaire et l’original, l’unité de l’origine dans *Les Deux Sources de la morale et de la religion*,” in *Annales bergsoniennes* I, Paris: PUF, 2001, pp. 143-170.

⁴⁸ « [...] La vie est tendance, et l'essence d'une tendance est de se développer en forme de gerbe, créant, par le seul fait de sa croissance, des directions divergentes entre lesquelles se partagera son élan. [...] La vie, au fur et à mesure de son progrès, s'éparpille en manifestations qui devront sans doute à la communauté de leur origine d'être complémentaires les unes des autres sous certains aspects, mais qui n'en seront pas moins antagonistes et incompatibles entre elles» (EC, pp. 100-104/579-583)

A evolução da vida explana assim aquilo que está já no próprio élan sob forma de virtualidade e que, à medida do seu desenvolvimento e mediante os obstáculos encontrados, será actualizada em tendências divergentes. À sua maneira, torpor, instinto e inteligência prolongarão a natureza original do élan, harmonizando complementaridade e antagonismo. O movimento evolutivo é por isso feito de avanços e recuos, já que a sua evolução não se faz em linha recta mas, ao invés, sob a forma de um feixe divergente.

A virtualidade significa também, sobretudo no domínio da vida, indeterminação e imprevisibilidade, substituindo a ideia de possível, ela representa a complexidade que a vida contém e que se vai actualizando no decurso do movimento evolutivo. Por isso mesmo ela é, a cada momento, criação simultânea de forma e ideia:

Se a evolução é uma criação incessantemente renovada, ela cria continuamente não apenas as formas de vida, mas também as ideias que permitiriam a uma inteligência compreendê-la, os termos que serviriam para expressá-la. Isto significa que o seu futuro suplanta o seu presente e não poderia desenhar-se sob a forma de uma ideia.⁴⁹

Se o futuro suplanta o presente, e o presente o passado, ele não podia estar previamente desenhado sob a forma de um possível, ele existe apenas sob a forma de uma virtualidade ainda não determinada, cuja actualização significa criação simultânea de forma e de ideia.

Aquilo que melhor caracteriza a vida, assim como todas as realidades temporais, é justamente esta criação simultânea de forma e ideia, carácter que obrigará toda a filosofia a realizar uma *inversão da direcção habitual do trabalho do pensamento*⁵⁰.

Se, tal como afirma Bergson, as categorias das quais dispõe a inteligência não são válidas no que diz respeito à apreensão do movimento da vida, de que modo sugere Bergson que superemos a sua perspectiva, à qual parecemos estar inevitavelmente vinculados?

Uma vez que a parte não nos permitirá, certamente, um conhecimento do todo, superar o ponto de vista da inteligência implica aproximá-la das tendências que lhe

⁴⁹ « [...] Si l'évolution est une création sans cesse renouvelée, elle crée au fur et à mesure non seulement les formes de la vie, mais les idées qui permettraient à une intelligence de la comprendre, les termes qui serviraient à l'exprimer. C'est dire que son avenir déborde son présent et ne pourrait s'y dessiner en une idée. » (EC, p. 104/582)

⁵⁰ Cf.: « Philosopher consiste à invertir la direction habituelle du travail de la pensée. » (EC, p. 214/1422)

são complementares. Já que a inteligência representa apenas uma das linhas de evolução, há que aproximá-la das restantes tendências, com as quais ela terá ainda afinidade. Os instrumentos da inteligência deverão pois ser alargados através do contacto com a dimensão que evoluiu noutra direcção: o instinto (ou intuição)⁵¹.

Ao invés de dividir a vida em reinos, Bergson define três grandes direcções da evolução vital, a inteligência será apenas uma dessas direcções, as outras – torpor e instinto – representarão linhas divergentes com maior ou menor sucesso. Ao primeiro caso – torpor – correspondem todas as espécies, vegetais ou animais, incapazes de prolongar por si o impulso que receberam; ao instinto correspondem as espécies que, desenvolvendo a sua tendência, a conduziram a um nível de refinamento que atingiu o seu auge. A inteligência, por sua vez, é também ela apenas um produto ou aspecto da evolução, ela significa, na espécie humana, a possibilidade de prolongamento do sentido original do movimento evolutivo. Contudo, tal como afirma Bergson, qualquer uma das três linhas evolutivas mantém elementos das restantes tendências que dela se separaram.⁵² Assim, “não há inteligência na qual não se descubram vestígios de instinto, não há instinto que não esteja envolto por uma franja de inteligência”⁵³.

Ainda que representem tendências divergentes, depositadas no decurso da evolução vital, instinto e inteligência manifestam algo da sua origem comum: a vida procurando lidar com a matéria inerte e obter dela o mais perfeito resultado⁵⁴. A diferença entre ambas revela-se somente na divergência de instrumentos da sua acção: “[...] o instinto completo é uma faculdade de utilizar e mesmo de construir instrumentos organizados; a inteligência completa é a faculdade de fabricar e de empregar instrumentos inorganizados.”⁵⁵

⁵¹ A intuição seria o instinto quando desinteressado do seu objecto.

⁵² Cf.: « Il n’y a guère de manifestation de la vie qui ne contienne à l’état rudimentaire, ou latent, ou virtuel, les caractères essentiels de la plupart des autres manifestations. La différence est dans les proportions. » (EC, p. 107/585)

⁵³ « Il n’y a pas d’intelligence où l’on ne découvre des traces d’instinct, pas d’instinct surtout qui ne soit entouré d’une frange d’intelligence. » (EC, pp. 136-137/610)

⁵⁴ Cf.: “[...] Nous considérons l’intelligence et l’instinct au sortir de la vie qui les dépose le long de son parcours. Or, la vie manifestée par un organisme est, à nos yeux, un certain effort pour obtenir certaines choses de la matière brute. On ne s’étonnera donc pas si c’est la diversité de cet effort qui nous frappe dans l’instinct et dans l’intelligence, et si nous voyons dans ces deux formes de l’activité psychique, avant tout, deux méthodes différentes d’action sur la matière inerte.” (EC, p. 137/611)

⁵⁵ “[...] L’instinct achevé est une faculté d’utiliser et même de construire des instruments organisés; l’intelligence achevée est la faculté de fabriquer et d’employer des instruments organisés.” (EC, p. 141/614)

Contudo, sendo elas tendências gerais da vida, e não estando definitivamente delimitadas, elas estão presentes em proporções diversas em toda a vida animal. Inteligência e instinto opõem-se e complementam-se, convivendo em diferentes graus no universo animal.

Assim, de modo semelhante ao que se passa com a inteligência, que opera sobre a matéria por meio da fabricação de instrumentos, o instinto serve-se do instrumento organizado para agir. Eles não se sobrepõem um ao outro, mas representam linhas complementares na evolução da vida, procurando resolver o mesmo problema operando diferentemente.

Para lá da sua complementaridade, Bergson procura mostrar que há entre ambas as tendências uma diferença de natureza e que, embora a ambas esteja associada uma forma de conhecimento, “o conhecimento é mais *vivido* [jouée] e inconsciente no caso do instinto, mais *pensado* e consciente no caso da inteligência”⁵⁶.

Na medida em que tem que fabricar os instrumentos da sua acção, diante das dificuldades que encontra, a inteligência tem com o meio envolvente uma relação mediada, mediação esta que dá lugar à representação e ao surgimento da consciência. Por sua vez, o instinto, agindo imediatamente, servindo-se do instrumento que lhe é interior, anula o surgimento da consciência. Por outras palavras, poderíamos dizer que a consciência surge em função da distância entre a acção virtual (ou representação) e a acção real. Este intervalo representa justamente a ocasião para o surgimento da consciência:

Poderíamos definir a consciência do ser vivo como uma diferença aritmética entre a actividade virtual e a actividade real. Ela mede a distância entre a representação e a acção. [...] Onde a consciência aparece, ela ilumina menos o próprio instinto do que as contrariedades a que o instinto está sujeito: é o défice do instinto, a distância do acto à ideia, que se tornará consciência; e a consciência será, então, apenas um acidente.⁵⁷

Tal como acontecia em *Matéria e Memória*, a representação surge no âmbito desse intervalo entre a acção (sofrida) e a reacção, suspendendo o movimento

⁵⁶ “[...] La connaissance est plutôt *jouée* et inconsciente dans le cas de l’instinct, plutôt pensée et consciente dans le cas de l’intelligence. » (EC, p. 146/618)

⁵⁷ « [...] On définirait la conscience de l’être vivant une différence arithmétique entre l’activité virtuelle et l’activité réelle. Elle mesure l’écart entre la représentation et l’action. [...] Là où elle apparaît, elle éclaire moins l’instinct lui-même que les contrariétés auxquelles l’instinct est sujet : c’est le déficit de l’instinct, la distance de l’acte à l’idée, qui deviendra conscience ; et la conscience ne sera alors qu’un accident. » (EC, 146/618)

imediatamente e configurando uma acção virtual sobre a matéria. A consciência constituirá então uma virtualidade inerente à acção, pronta a mostrar-se e libertar-se no momento em que a cadeia da interacção universal é quebrada. Justamente por isso, a consciência não é nula no caso do instinto, ela é, ao invés, anulada em função de uma acção que se cumpre de imediato. Por isso mesmo, no caso do instinto, o conhecimento é apenas implícito, ele exterioriza-se em acção ao invés de se *interiorizar em consciência*.

O instinto detém então um conhecimento inerente à organicidade da própria vida, estando de algum modo fechado nessa interioridade. A inteligência desenvolve-se sobretudo no sentido de fabricar os instrumentos que lhe permitam tirar partido de cada situação, constitui-se como um “conhecimento formal”, pronto a adaptar-se a qualquer contexto. Virando, inicialmente, a sua atenção para fora de si, e ganhando uma certa distância⁵⁸ relativamente à acção, a inteligência, ganha uma autonomia e formalidade que lhe permitem ainda virar-se sobre si própria, trazendo então consigo os meios da sua superação⁵⁹.

Contudo, apesar desta capacidade de superação e de autonomia, a inteligência, na sua formalidade, é incapaz de se inserir no objecto do seu estudo, constituindo antes o seu conhecimento com base num sistema relacional externo, firmado sobre um desenho espacial do mundo.

A inteligência é caracterizada por uma incompreensão natural da vida. O instinto, pelo contrário, é moldado na própria forma da vida. Enquanto a inteligência trata todas as coisas mecanicamente, o instinto procede, se assim se pode dizer, organicamente. Se a consciência que nele dorme despertasse, se se interiorizasse em conhecimento em vez de se exteriorizar em acção, se soubéssemos interrogá-lo e ele pudesse responder, revelar-nos-ia os segredos mais íntimos da vida.”⁶⁰

Ao invés de penetrar o seu objecto, a inteligência gira em seu redor. Daí resultam todas as suas limitações no âmbito da vida: como poderia conhecer-se a si própria e ao todo de que faz parte? Contudo, a filosofia, ao invés de procurar, por meio de uma

⁵⁸ Justamente a distância que permite o surgimento da representação.

⁵⁹ Cf. : « [...] Une connaissance formelle ne se limite pas à ce qui est pratiquement utile, encore que ce soit en vue de l'utilité pratique qu'elle a fait son apparition dans le monde. Un être intelligent porte en lui de quoi se dépasser lui-même. » (EC, p. 152/623)

⁶⁰ « L'intelligence est caractérisé par une incompréhension naturelle de la vie. C'est sur la forme même de la vie, au contraire, qu'est moulé l'instinct. Tandis que l'intelligence traite toutes choses mécaniquement, l'instinct procède, si l'on peut parler ainsi, organiquement. Si la conscience qui sommeille en lui se réveillait, s'il s'interiorisait en connaissance au lieu de s'extérioriser en action, si nous savions l'interroger et s'il pouvait répondre, il nous livrerait les secrets les plus intimes de la vie. » (EC, p. 166/635)

aproximação ao instinto, um modo de ampliar o alcance da inteligência sobre a vida, prefere negar-lhe a possibilidade desse conhecimento, aceitando simplesmente os seus quadros mentais, sem questionar a sua origem e formação⁶¹.

Neste ponto preciso, Bergson dá início a um questionamento fundamental no âmbito do seu pensamento procedendo a uma genealogia da inteligência e das formas do entendimento. Ao acompanhar a evolução da vida, e considerando instinto e inteligência linhas divergentes do seu desenvolvimento, Bergson procura pensar, conjuntamente, a natureza do seu objecto. *Ao invés da teoria do conhecimento condicionar a filosofia da vida, será por meio dela que veremos desenhar-se a génese da inteligência e, simultaneamente, a natureza do seu objecto.*

2.2.1. Inteligência e matéria: para uma génese comum

A inteligência procede sobre a matéria isolando os sólidos num espaço neutro e descontínuo, considerando-os apenas na sua imobilidade, decompondo e recompondo com eles sistemas artificiais⁶². Reciprocamente, a materialidade mostrar-se-á segundo uma extensão infinita e arbitrariamente divisível, em virtude de um esquema espacial geometricamente determinado.

Ora, sabemos que a metodologia da inteligência está configurada segundo as necessidades da acção e que dela (da acção) se podem derivar os seus princípios gerais⁶³. Não sendo independente, ou simplesmente dirigida a um conhecimento desinteressado, a origem das formas da inteligência deve ser procurada e esclarecida a partir das exigências da acção, impostas pela própria vida. Segundo o autor,

terá chegado o momento de tentar uma génese da inteligência ao mesmo tempo que uma génese dos corpos, - duas iniciativas evidentemente correlativas uma da outra, se é verdade que as grandes linhas da nossa inteligência desenharam a forma geral da nossa acção sobre a matéria, e que o detalhe da matéria se ajusta às exigências da

⁶¹ Cf : « Le caractère purement formel de l'intelligence la prive du lest dont elle aurait besoin pour se poser sur les objets qui seraient du plus puissant intérêt pour la spéculation. [...] On est réduit alors à prendre les cadres généraux de l'entendement pour je ne sais quoi d'absolu, d'irréductible et d'inexplicable. L'entendement serait tombé du ciel avec sa forme [...]. » (EC, pp. 152-153/623)

⁶² Procede ainda criando signos, cuja mobilidade lhe permitirá consolidar o adquirido e adequar-se a situações imprevistas, segundo esse conhecimento.

⁶³ Cf. : « Pour une intelligence autrement conformée, autre eût été la connaissance. [...] Nous tenons l'intelligence humaine pour relative aux nécessités de l'action. Posez l'action, la forme même de l'intelligence s'en déduit. Cette forme n'est donc ni irréductible ni explicable. Et, précisément parce qu'elle n'est pas indépendante, on ne peut plus dire que la connaissance dépende d'elle. La connaissance cesse d'être un produit de l'intelligence pour devenir, en un certain sens, partie intégrante de la réalité. » (EC, p. 153/624)

nossa acção. Intelectualidade e materialidade seriam constituídas, no pormenor, por adaptação recíproca. Uma e a outra derivariam de uma forma da existência mais vasta e mais elevada (haute). É aí que temos que colocá-las, para depois as extrairmos⁶⁴.

Descobrimos então que entre a forma da inteligência e o seu objecto há uma correlação íntima, é por isso que, ao realizar uma genealogia da inteligência, procurando a sua origem na evolução da vida, Bergson realizará simultaneamente uma génese da matéria. Inteligência e matéria ter-se-iam adaptado progressivamente uma à outra, e esta adaptação acontece em virtude do facto de ambas traduzirem o resultado da inversão de um mesmo movimento, tal como afirma o autor na seguinte passagem: “Esta adaptação ter-se-ia efectuado naturalmente, pois trata-se da mesma inversão do mesmo movimento que cria simultaneamente a intelectualidade do espírito e a materialidade das coisas”⁶⁵.

Bergson antecipa aqui algo que será tratado num outro momento de *A Evolução Criadora*, a que dará o nome de “génese ideal da matéria”. Nessa secção, que analisaremos adiante, a matéria é pensada como inversão ou interrupção do movimento da consciência e da vida. Fazendo uma referência antecipada a esse momento Bergson afirma, no excerto que acima transcrevemos, a ideia segundo a qual ao espírito é necessário desdobrar-se em inteligência para que possa agir sobre a matéria. Assim a inteligência constituiria não só uma das linhas divergentes da evolução, mas também uma necessidade para o espírito de se exteriorizar, para agir sobre a matéria.

A inteligência estaria para a matéria como a intuição para a Vida: a intuição acompanha “interiormente” o movimento natural da Vida, a inteligência traduz, por seu turno, o resultado de um processo de adaptação do espírito à matéria. Na verdade, de acordo com Bergson, esta génese simultânea da matéria e da inteligência será efectivamente o único modo de esclarecer a razão de ser dos instrumentos da inteligência e, em simultâneo, a natureza da própria materialidade.

⁶⁴ « Le moment serait donc venu de tenter une genèse de l'intelligence en même temps qu'une genèse des corps, - deux entreprises évidemment corrélatives l'une de l'autre, s'il est vrai que les grandes lignes de notre intelligence dessinent la forme générale de notre action sur la matière, et que le détail de la matière se règle sur les exigences de notre action. Intellectualité et matérialité se seraient constituées, dans le détail, par adaptation réciproque. L'une et l'autre dériveraient d'une forme d'existence plus vaste et plus haute. C'est là qu'il faudrait les replacer, pour les en sortir. » (EC, pp. 187-188/653)

⁶⁵ « Cette adaptation se serait d'ailleurs effectuée tout naturellement, parce que c'est la même inversion du même mouvement qui crée à la fois l'intellectualité de l'esprit et la matérialité des choses. » (EC, p. 207/670)

Agir e saber que se está a agir, entrar em contacto com a realidade e mesmo vivê-la, mas apenas na medida em que ela interessa à obra que se realiza e à marca que nela se abre, eis a função da inteligência humana. Contudo, somos banhados por um fluido benigno, do qual retiramos a própria força para trabalhar e para viver. Deste oceano de vida, no qual estamos imersos, retiramos sempre qualquer coisa, e sentimos que o nosso ser, ou pelo menos a nossa inteligência que o guia, se formou nele por uma espécie de solidificação local. A filosofia não pode ser mais do que um esforço para se fundir de novo no todo. A inteligência, sendo absorvida no seu princípio, viverá em sentido contrário a sua própria génese.⁶⁶

Inteligência e materialidade representarão, pois, as duas faces de um mesmo movimento, o de solidificação ou inversão do movimento original da vida. À filosofia caberá então reconduzir a inteligência ao seu princípio, de modo a superar a distância que a separa da vida. Para isso há que mergulhar naquilo que de “menos impregnado de intelectualidade” existe em nós, buscando “nas profundezas do nosso ser, o ponto em que nos sentimos mais interiores à nossa própria vida”⁶⁷. Realizando o esforço de máxima contracção do passado no presente, colocando-nos o mais possível no interior da nossa duração interna, coincidiremos profundamente connosco próprios, absorvendo a intelectualidade no movimento da vida.⁶⁸ Só assim poderemos inverter a tendência que a materialidade e a inteligência significam relativamente ao movimento original.

Ora, se ao invés de um esforço de contracção, abandonarmos a nossa vontade, assistiremos a uma fragmentação progressiva da vida interior, ao enfraquecimento da nossa vontade e, no limite, à passividade. É já no interior de nós mesmos que encontramos os indícios de uma certa extensividade, que nos servirá de base para a construção posterior de uma espacialidade ideal. É certo que nunca caímos inteiramente num estado de pura passividade, podemos contudo entrevê-lo em nós e considerar “uma existência feita de um presente que recomeçaria sem cessar, já não

⁶⁶ « Agir et se savoir agir, entrer en contact avec la réalité et même la vivre, mais dans la mesure seulement où elle intéresse l’oeuvre qui s’accomplit et le sillon qui se creuse, voilà la fonction de l’intelligence humaine. Pourtant un fluide bienfaisant nous baigne, où nous puisons la force même de travailler et de vivre. De cet océan de vie, où nous sommes immergés, nous aspirons sans cesse quelque chose, et nous sentons que notre être, ou de moins l’intelligence qui le guide, s’y est formé par une espèce de solidification locale. La philosophie ne peut être qu’en effort pour se fondre à nouveau dans le tout. L’intelligence, se résorbant dans son principe, revivra à rebours sa propre genèse. » (EC, p. 192/ 658)

⁶⁷ Cf.: « Concentrons-nous donc sur ce que nous avons, tout à la fois, de plus détaché de l’extérieur et de moins pénétré d’intellectualité. Cherchons, au plus profond de nous-mêmes, le point où nous nous sentons le plus intérieurs à notre propre vie. » (EC, p. 201/664)

⁶⁸ Cf.: « Notre sentiment de la durée, je veux dire la coïncidence de notre moi avec lui-même, admet des degrés. Mais, plus le sentiment est profond et la coïncidence complète, plus la vie où ils nous replacent absorbe l’intellectualité en la dépassant. » (EC, p. 201/665)

duração real, apenas a instantaneidade que morre e renasce indefinidamente”⁶⁹. Esta seria pois a modalidade de existência da matéria se ela fosse efectivamente a pura ausência de duração. Contudo “a análise resolve-a em vibrações das quais as mais curtas são de uma duração muito fraca, quase evanescente, mas não inteiramente nula.”⁷⁰ A matéria tenderia então para a passividade sem de facto coincidir com ela:

Podemos [...] presumir que a existência física se inclina para este segundo sentido, tal como a existência psíquica para o primeiro. Por um lado a “espiritualidade”, por outro, a “materialidade” com a intelectualidade, existiriam então dois processos de direcção oposta, e passaríamos do primeiro ao segundo por via de inversão, talvez mesmo de simples interrupção [...]”⁷¹.

O espírito, por um lado, a matéria com a inteligência, por outro, representam então direcções inversas de um mesmo movimento, o primeiro de contracção da multiplicidade numa unidade heterogénea, o segundo de dispersão e proximidade com a extensão espacial. Esta tendência para a extensão, a inteligência prolonga-a até um limite ideal, fazendo-a coincidir inteiramente com o espaço geométrico e constituindo simultaneamente o seu *modus operandi*. Deste modo, ela efectiva aquilo que a caracteriza enquanto instrumento orientado para a acção, ver-se-á então reflectida na matéria, como se de um espelho se tratasse, e nela encontrará justamente aquilo que nela colocou. Absolutamente identificada com o espaço geométrico, a matéria adquire as propriedades deste, tornando-se, aos olhos do intelecto, infinitamente divisível, signo da pura exterioridade, organizável em sistemas isoláveis. Ela é enfim passível de ser ordenada e reordenada de acordo com as exigências da acção.

Bergson revela assim o modo como matéria e inteligência se geram mutuamente, mostrando que a ciência pode construir-se sobre o trabalho da inteligência sem incorrer em erro, mas que ela deverá estar consciente de que opera a partir de uma modalidade à qual, no limite, a materialidade não corresponde.

É incontestável que a matéria se presta a esta subdivisão, e que, ao supô-la divisível em partes exteriores umas às outras, construímos uma ciência suficientemente

⁶⁹ « Une existence faite d’un présent qui recommencerait sans cesse, - plus de durée réelle, rien que de l’instantané qui meurt et renaît indéfiniment. » (EC, p. 202/665)

⁷⁰ « [...] Car l’analyse la résout en ébranlements élémentaires dont les plus courts sont d’une durée très faible, presque évanouissante, mais non pas nulle. » (EC, p. 202/665-666)

⁷¹ « On peut néanmoins présumer que l’existence physique incline dans ce second sens, comme l’existence psychique dans le premier. Au fond de la « spiritualité » d’une part, de la « matérialité » avec l’intellectualité de l’autre, il y aurait donc deux processus de direction opposée, et l’on passerait du premier au second par voie d’inversion, peut-être même de simple interruption [...]. » (EC, p. 202/665-666)

representativa do real. É inegável que, se não há sistema completamente isolado, a ciência encontra, contudo, meio de dividir o universo em sistemas relativamente independentes entre si, e que, fazendo-o, não comete um erro sensível. Isto significa apenas que a matéria se estende [*s'étend*] no espaço sem nele estar completamente estendida [*étendue*] e que, considerando-a decomponível em sistemas isolados, [...] conferindo-lhe as propriedades do espaço puro, transportamo-nos para o termo do movimento cuja direcção ela simplesmente esboça⁷².

A matéria apresenta-se como uma tendência para a extensividade, um reduto de baixa densidade temporal, que no entanto não coincide inteiramente com o espaço geométrico. O trabalho da inteligência e, conseqüentemente, o da ciência, prolongam e sistematizam uma tendência que a materialidade deixa antecipar, por isso mesmo os seus resultados, sem serem relativos, são aproximativos, constroem uma representação aceitável e eficaz (na medida em que serve a acção) da materialidade. Contudo, como vimos anteriormente, a matéria sendo extensiva não está inteiramente estendida no espaço, ela deixa antecipar um movimento em direcção ao espaço sem nunca coincidir com ele:

[...] A espacialidade perfeita consistiria numa perfeita exterioridade das partes umas em relação às outras, isto é numa independência recíproca completa. Ora, não há nenhum ponto material que não aja sobre algum outro ponto material. Se observarmos que uma coisa está verdadeiramente no lugar onde ela age, seremos levados a dizer (como fazia Faraday) que todos os átomos se interpenetram e que cada um deles enche o mundo. Numa hipótese deste género, o átomo ou, mais genericamente, o ponto material torna-se uma simples visão do espírito, aquela que atingimos prolongando suficientemente o trabalho (inteiramente relativo à nossa faculdade de agir) por meio do qual subdividimos a matéria em corpos.⁷³

Ora, se ao invés de insistirmos nessa direcção – de recondução da extensividade à pura espacialidade – procurarmos reconstituir o caminho inverso ao realizado pela inteligência, poderemos então retomar o contacto com aquilo que nesse percurso se

⁷² « [...] il est incontestable que la matière se prête à cette subdivision, et qu'en la supposant morcelable en parties extérieures les unes des autres, nous construisons une science suffisamment représentative du réel. Il est incontestable que, s'il n'y a pas de système tout à fait isolé, la science trouve cependant moyen de découper l'univers en systèmes relativement indépendants les uns des autres, et qu'elle ne commet pas ainsi d'erreur sensible. Qu'est-ce à dire, sinon que la matière *s'étend* dans l'espace sans y être absolument *étendue*, et qu'en la tenant pour décomposable en systèmes isolés (...) en lui conférant enfin les propriétés de l'espace pur, on se transporte au terme du mouvement dont elle dessine simplement la direction. » (EC, pp. 204-205/667-668)

⁷³ « [...] La spatialité parfaite consisterait en une parfaite extériorité des parties les unes par rapport aux autres, c'est-à-dire en une indépendance réciproque complète. Or, il n'y a pas de point matériel qui n'agisse sur n'importe quel autre point matériel. Si l'on remarque qu'une chose est véritablement là où elle agit, on sera conduit à dire (comme le faisait Faraday) que tous les atomes s'interpénètrent et que chacun d'eux remplit le monde. Dans une pareille hypothèse, l'atome ou plus généralement le point matériel devient une simple vue de l'esprit, celle où l'on arrive en continuant assez loin le travail (tout relatif à notre faculté d'agir) par lequel nous subdivisons la matière en corps. » (EC, p. 204/ 667)

perdeu, a intimidade com a vida, isto é o instinto ou intuição. A inteligência, cuja natureza está intrinsecamente ligada à da matéria, jamais poderá por si só aceder ao conhecimento da natureza do movimento vital. Cabe por isso à Filosofia aproximar a inteligência da sua linha complementar – a intuição – absorvendo-a no movimento da própria vida, de modo a fazer dissipar a espacialidade da qual está inteiramente imbuída.

2.3. Inteligência e intuição: da significação da vida

Compreendendo a *razão de ser* dos quadros conceptuais da inteligência, intimamente ligados ao destino da matéria e à constituição de uma geometria pura, será mais fácil encontrar as vias possíveis para um alargamento da intelectualidade, superando a rigidez da sua forma face ao carácter móvel e criativo da evolução vital.

[...] A inteligência, mesmo quando já não opera sobre a matéria inerte, segue os hábitos que contraiu nesta operação: aplica as mesmas formas utilizadas para a matéria inorgânica. Ela está feita para este tipo de trabalho. [...] E é o que ela exprime dizendo que só assim alcança a distinção e a clareza. [...] Os conceitos são, com efeito, exteriores uns aos outros, como se fossem objectos no espaço. E têm a mesma estabilidade que os objectos, modelo pelo qual foram criados. Eles constituem, reunidos, um “mundo inteligível” que se assemelha pelas suas características essenciais ao mundo dos sólidos [...].⁷⁴

Desenvolvendo-se no sentido de conhecer e agir sobre a matéria, a inteligência não está preparada para apreender a mobilidade e imprevisibilidade da vida, há por isso que reaproximá-la daquilo de que se afastou à medida que se especializava cada vez mais na “geometrização do universo”. Aproximando as linhas divergentes depositadas no decurso da evolução, Bergson procurará suprimir a parcialidade que indiciam e, realizando uma aproximação entre inteligência e intuição, renovar a teoria do conhecimento. Trata-se enfim de suspender o carácter estritamente espacial que desde sempre caracterizou o trabalho da inteligência, introduzir nela o *tempo*, tendo como ponto de partida fundamental a observação da duração e do movimento vital.

⁷⁴ « [...] L'intelligence, même quand elle n'opère plus sur la matière brute, suit les habitudes qu'elle a contractées dans cette opération: elle applique des formes qui sont celles mêmes de la matière inorganisée. Elle est faite pour ce genre de travail. [...] Et c'est ce qu'elle exprime en disant qu'ainsi seulement elle arrive à la distinction et à la clarté. [...] Les concepts sont en effet extérieurs les uns aux autres, ainsi que des objets dans l'espace. Et ils ont la même stabilité que les objets, sur le modèle desquels ils ont été créés. Ils constituent, réunis, un “monde intelligible” qui ressemble par ses caractères essentiels au monde des solides [...]. » (EC, p. 161/631)

O instinto não está situado fora dos limites da consciência, mas aquilo que inicialmente se encontrava sob forma de interpenetração, desenvolve-se em linhas diferenciadas no decorrer da evolução da vida⁷⁵. Ora, se instinto e inteligência se compenetravam na origem, afastando-se depois em virtude da evolução, o trabalho da filosofia será então o de recuperar a proximidade que havia entre eles. O instinto permitirá à inteligência compreender aquilo que tem de insuficiente, num exercício de auto-crítica; a inteligência permitirá ao instinto alargar o alcance que tem sobre o seu objecto, tornando-se desinteressado, isto é tornando-se intuição. Da proximidade entre as duas resultará uma teoria do conhecimento inteiramente renovada e uma metafísica capaz de superar as aporias em torno do conhecimento da vida. Tal como se afirma no excerto que se segue:

Por um lado, com efeito, se a inteligência está em consonância com a matéria, e a intuição com a vida, será necessário pressioná-las uma e a outra para extrair delas a quintessência do seu objecto; a metafísica ficará então dependente da teoria do conhecimento. Mas, por outro lado, se a consciência se cindiu assim em intuição e inteligência, foi devido à necessidade de se aplicar sobre a matéria ao mesmo tempo que de seguir a corrente da vida. O desdobramento da consciência diria então respeito à dupla forma do real, e a teoria do conhecimento dependeria da metafísica. Na verdade, cada uma destas investigações conduz à outra; elas formam um círculo, e o círculo tem como núcleo o estudo empírico da evolução⁷⁶.

Esclarecido o destino da inteligência no âmbito da evolução vital, fica mais claro o motivo pelo qual teoria do conhecimento e metafísica estão numa interdependência profunda: se os instrumentos de acesso ao real apresentam duplicidade de formas é porque o real apresenta, em si mesmo, uma forma dupla⁷⁷; e, se esta duplicidade de

⁷⁵ Cf.: « [...] Pour n'être pas du domaine de l'intelligence, l'instinct n'est pas située hors des limites de l'esprit. Dans des phénomènes de sentiment, dans des sympathies et des antipathies irréflechies, nous expérimentons en nous-mêmes, sous une forme bien plus vague, et trop pénétrée aussi d'intelligence, quelque chose de ce qui doit se passer dans la conscience d'un insecte agissant par instinct. L'évolution n'a fait qu'écarter l'un de l'autre, pour les développer jusqu'au bout, des éléments qui se compénétraient à l'origine. » (EC, p. 176/644)

⁷⁶ « D'une part, en effet, si l'intelligence est accordée sur la matière et l'intuition sur la vie, il faudra les presser l'une et l'autre pour extraire d'elles la quintessence de leur objet ; la métaphysique sera donc suspendue à la théorie de la connaissance. Mais, d'autre part, si la conscience s'est scindée ainsi en intuition et intelligence, c'est par la nécessité de s'appliquer sur la matière en même temps que de suivre le courant de la vie. Le dédoublement de la conscience tiendrait ainsi à la double forme du réel, et la théorie de la connaissance devrait suspendre à la métaphysique. A la vérité, chacune de ces deux recherches conduit à l'autre ; elles font cercle, et le cercle ne peut avoir pour centre que l'étude empirique de l'évolution. » (EC, p. 179-180/646)

⁷⁷ Este momento de *A Evolução Criadora* é particularmente importante no que diz respeito à discussão em torno da tensão entre dualismo e monismo na filosofia bergsoniana. O assunto será retomado adiante, não podemos no entanto deixar de chamar a atenção para o re-equacionamento da questão que aqui ocorre, já que pela primeira vez, e de forma explícita, Bergson enraíza a dualidade de formas de acesso ao real na natureza dual da própria realidade. O conhecimento de carácter espacial, produzido

formas diz respeito ao próprio desdobramento da vida em linhas divergentes, a via para a compreensão da sua natureza só pode depender da aproximação entre ambas. Inteligência e intuição devem pois trabalhar conjuntamente de modo a reconstituir a sua origem comum, isto é a matriz essencial da vida.

A aproximação entre inteligência e intuição significa, como dissemos anteriormente, a crítica e a subsequente suspensão da geometrização do universo operada pela inteligência, transposta para todas as áreas do saber. Não se trata, contudo, de inviabilizar o conhecimento científico, mas antes de compreender que na origem dessa geometrização está o desenvolvimento de apenas uma das linhas da evolução, e que a par do conhecimento espacializante – aquele que gira em torno do seu objecto – é possível encontrar outra forma de *consciência*, aquela que é interior ao objecto, aquela que permite um acesso *imediato* ao real.

Ora a apreensão da natureza do movimento vital implica justamente uma cooperação estreita entre inteligência e intuição. Aquilo que a intuição pode trazer à inteligência é o resultado de um contacto imediato – não mediado pela ideia de espaço – com o seu objecto. Este contacto trará à inteligência elementos que lhe permitirão, gradualmente, estender a profundidade do seu conhecimento e flexibilizar os quadros do seu entendimento. No âmbito da vida, a intuição

poderá levar a inteligência a reconhecer que a vida não entra inteiramente nem na categoria do múltiplo nem na do uno, e que nem a causalidade mecânica nem a finalidade fornecem uma tradução satisfatória do processo vital. De seguida, pela comunicação simpática que estabelecerá entre nós e o resto dos seres vivos, pela dilatação que obterá da nossa consciência, introduzir-nos-á no domínio próprio da vida, que é penetração recíproca, criação indefinidamente continuada.⁷⁸

Ora, a intuição permitirá à inteligência identificar na evolução um mesmo tipo de “exigência de criação” que a duração, enquanto dado da consciência, evidenciava. Trata-se de, por meio de um trabalho empírico, acompanhar a evolução da vida para

pela inteligência e originalmente orientado para a acção, adquire aqui um carácter positivo; ele deixa de ser resultado de um desvirtuamento do conhecimento imediato, e adquire a sua plena justificação na dualidade de sentidos que a Vida contém. Esta leitura dualista é enfaticamente defendida, entre outros, por Frédéric Worms, na sua obra *Bergson ou les deux sens de la vie*, de acordo com o qual este dualismo nunca chega a ser superado. A filosofia da vida sobrepor-se-ia então, no âmbito do pensamento bergsoniano, a uma filosofia do tempo.

⁷⁸ « [...] Elle pourra amener l'intelligence à reconnaître que la vie n'entre tout à fait ni dans l'intelligence ni dans la catégorie du multiple ni dans celle de l'un, que ni la causalité mécanique ni la finalité ne donnent du processus vital une traduction suffisante. Puis, par la communication sympathique qu'elle établira entre nous et le reste des vivants, par la dilatation qu'elle obtiendra de notre conscience, elle nous introduira dans le domaine propre de la vie, qui est compénétration réciproque, création indéfiniment continuée. » (EC, p. 179/646)

então compreender em que se traduz exactamente essa exigência de criação, os seus avanços e recuos, enfim a matriz do seu ímpeto. O trabalho conjunto de inteligência e intuição permitir-nos-á descobrir que a *vida é em si mesma consciência*. E que as formas vivas que observamos resultam da tentativa desta em introduzir na matéria a maior “quantidade possível” de liberdade. Evitando as leituras estritamente finalistas da evolução vital, Bergson admite contudo uma origem comum do movimento que, apesar dos obstáculos com que se depara, significa liberdade. Vejamos então de que modo.

O impulso vital designa um acto indivisível, cuja natureza criativa corresponde a uma energia organizadora, inerente à evolução; e cujo confronto com a matéria resultaria na constituição de formas vivas, consistindo estas na cristalização de um esforço criativo bem-sucedido. Estas formas exprimiriam negativamente⁷⁹ um movimento indivisível, como um perfil que se desenha na areia onde bate a onda do mar. Ora, o sentido desta acção que o impulso vital designa não está de forma alguma pré-determinado, a variedade de formas é imprevisível e representa, de algum modo, a expressão daquilo que nele está virtualmente contido, e que assim se espraia, avançando através da matéria⁸⁰. Este impulso original, pela natureza que lhe é própria, representa uma exigência de criação que importa aqui explicitar: trata-se do pressuposto de um centro – origem do movimento – que na medida do seu desdobramento delineia de imediato um sentido *original*, o de uma acção que se faz e que, na medida do seu fazer-se, implica a novidade absoluta.

3. A natureza dual do élan

A natureza do élan caracteriza-se então por um movimento que, na medida do seu desenvolvimento, implica a criação de formas vivas cuja cristalização significa, em última instância, uma interrupção do movimento original. Assim, cristalizada nas suas formas, a vida dá lugar a um outro movimento, inverso ao primeiro, de dispersão ou interrupção do élan original.

⁷⁹ Cada forma representaria o resultado do esforço criativo do élan e de efectivação da sua virtualidade no confronto com a materialidade, e não o resultado do cumprimento de um plano previamente definido.

⁸⁰ Cf. : EC, p. 97/577.

“Quando recolocamos o nosso ser no nosso querer, e o nosso querer ele próprio na impulsão que ele prolonga – diz-nos Bergson – compreendemos e sentimos que a realidade é um crescimento perpétuo, uma criação que se prossegue sem fim.”⁸¹ Contudo, basta que esta acção simples se interrompa e, de imediato, ela se dispersa dando origem a uma espécie de fenómeno de inversão do movimento original. Recorrendo aos termos da experiência interior, Bergson explica este processo da seguinte forma: “vivemos a cada instante uma criação de forma, e estaria precisamente aí, nos casos em que a forma é pura e onde a corrente criadora é momentaneamente interrompida, uma criação de matéria.”⁸²

Bergson coloca-nos, contudo, diante de uma ambiguidade evidente: se, em alguns momentos (como acontece neste último excerto) o processo de inversão é descrito como resultado de uma cristalização do élan, dando assim origem a um movimento de dispersão “material”; noutros, a matéria surge como dimensão exterior, representando um obstáculo à corrente criativa da vida, obrigando o élan a dividir-se e dissipar-se, impedindo-o de ser puramente criativo.

Por um lado, temos um impulso original cujo esforço se cristaliza, a cada momento, numa espécie animal ou vegetal, cuja vida redundará num movimento circular (a materialidade das formas vivas consistiria “simplesmente” no resultado dessa interrupção do élan); por outro lado, a ideia de um domínio material puramente exterior à vida que estaria na origem dessa inversão.

[...] A vida fragmenta-se em indivíduos e em espécies. Isto prende-se, segundo cremos, com duas séries de causas: a resistência que a vida encontra por parte da matéria inerte, e a força explosiva – devida a um equilíbrio instável de tendências – que a vida contém em si. A resistência da matéria inerte foi o primeiro obstáculo que teve de ser removido.⁸³

⁸¹ « Quand nous replaçons notre être dans notre vouloir, et notre vouloir lui-même dans l’impulsion qu’il prolonge, nous comprenons, nous sentons que la réalité est une croissance perpétuelle, une création qui se poursuit sans fin. » (EC, p. 240/698) Reenviamos aqui para a questão da causalidade, abordada no início deste capítulo: Bergson enraíza o querer interior na causalidade da vida, e é com esse objectivo que na sequência de *Matéria e Memória* o autor avança para uma Filosofia da Vida, procurando justamente compreender aquilo ao qual a Psicologia por si só não trazia uma resposta, a natureza da causalidade na vida da consciência.

⁸² « [...] Nous vivons à tout instant une création de forme, et ce serait précisément là, dans le cas où la forme est pure et où le courant créateur s’interrompt momentanément, une création de matière. » (EC, p. 240/698)

⁸³ « Ainsi pour la fragmentation de la vie en individus et en espèces. Elle tient, croyons-nous, à deux séries de causes : la résistance que la vie éprouve de la part de la matière brute, et la force explosive – due à un équilibre instable de tendances – que la vie porte en elle. La résistance de la matière brute est l’obstacle qu’il fallut tourner d’abord. » (EC, p. 99/578)

Como resolver esta ambiguidade que atravessa toda a obra de 1907? Não obstante a explicação que se segue (nos pontos 3.1. e 3.2.), podemos adiantar desde já o fio condutor que resulta da análise dos principais momentos de *A Evolução Criadora* a este respeito. Ainda que verifiquemos na obra um pendor dualista (um dualismo de Vida e matéria), este deve-se fundamentalmente ao esforço bergsoniano para enraizar na vida a natureza espacial da inteligência humana. Mas, por isso mesmo, a ambiguidade não se desfaz, já que o dualismo parece constituir (apenas) um momento segundo relativamente ao élan original.

3.1. Identificação das diferenças de natureza e diferenciação das *tendências divergentes*⁸⁴: criação e circularidade

Observando a evolução da vida, cujo esforço de criação culmina na realização de uma forma viva – uma espécie – Bergson identifica uma diferença de natureza fundamental entre o movimento do próprio élan (contínuo e criativo) e o movimento que, após a cristalização numa forma, se inverte em circularidade e repetição:

[...] é necessário lembrarmos, sobretudo, que cada espécie se comporta como se o movimento geral da vida parasse nela, ao invés de atravessá-la. Ela não pensa senão em si mesma, ela não vive senão para si mesma. Daí as lutas inúmeras das quais a natureza é um teatro⁸⁵.

Cada espécie, na medida em que se centra em si mesma, procurando os meios que permitem a sua subsistência, representa então uma interrupção do movimento original e, entrando num processo de repetição e circularidade (em virtude dos mecanismos motores que são garante da sua subsistência), dá origem a um

⁸⁴ Para dissipar um possível mal-entendido, esclarecemos que a expressão “tendências divergentes” é por nós usada num sentido diferente do sentido que lhe dá Bergson em *A Evolução Criadora* (trata-se apenas de uma questão de nomenclatura). Com ela pretendemos designar a duplicidade de movimentos que se efectiva com o aparecimento de cada forma viva ou espécie: a divergência diz respeito ao antagonismo existente entre o sentido criativo do élan e a sua inversão (inerente à preservação da espécie). Usamos, por isso, a expressão “tendências complementares” para designar aquilo a que Bergson dá nome de tendências divergentes (mas que considera serem complementares, como é o caso do torpor, do instinto e da inteligência). Desenvolvendo-se em linhas diferenciadas, estas três tendências são complementares na medida em que: 1) têm uma origem comum, isto é estão numa relação de compenetração no interior do impulso vital, diferenciando-se depois na medida do seu desenvolvimento sob forma de feixe; 2) elas podem ser encontradas em todas as espécies em graus diferenciados, justamente em virtude dessa compenetração inicial.

⁸⁵ « Et il faut se rappeler, surtout, que chaque espèce se comporte comme si le mouvement général de la vie s’arrêtait à elle au lieu de la traverser. Elle ne pense qu’à elle, elle ne vit que pour elle. De là les luttes sans nombre dont la nature est le théâtre. » (EC, p. 255/711)

“movimento segundo”, que tem relativamente ao primeiro uma diferença de natureza fundamental. Entre o élan criativo da vida e o movimento de sobrevivência de cada espécie existe a mesma diferença que encontramos, como diria Bergson, entre o *fechado* e o *aberto*⁸⁶. Representando uma interrupção momentânea do movimento original, na medida em que se centra em si mesma, cada forma viva representará uma espécie de cristalização do élan, invertendo a sua natureza criativa. Este movimento secundário não deixa, no entanto, de representar uma dimensão inerente à própria vida, já que ao processo vital é essencial a conservação, e os mecanismos motores que a sustentam descrevem a vida no seu nível mais elementar. A maioria das espécies vivas é incapaz de dar continuidade ao impulso criativo que recebeu, o seu movimento constituirá fundamentalmente uma espécie de estagnação, “un piétinement sur place”, usando as palavras do autor.

O impulso original revela-se pois na manifestação de dois sentidos da sua acção igualmente presentes por toda a evolução vital; por um lado, uma energia criativa bem-sucedida que se reflecte em cada nova espécie, por outro, uma resistência ou impossibilidade que fecha a espécie sobre si própria no instinto de sobrevivência. A circularidade inerente a cada espécie indicaria assim a vertente material que a constitui e da qual a vida procura obter o máximo, introduzindo nela a indeterminação e a liberdade. Ora, a observação na vida desta diferença de natureza fundamental entre o élan criador e a circularidade característica de cada espécie, a impossibilidade na maioria dos casos de prolongar o ímpeto criativo que recebeu, ilustra fundamentalmente um processo já habitual no seu pensamento: trata-se de identificar os pontos de articulação entre tendências divergentes de modo a proceder à sua depuração e a uma melhor compreensão daquilo que as caracteriza. Como veremos de seguida, neste processo, a dualidade é de algum modo acentuada, no sentido de nos permitir uma melhor compreensão daquilo que constitui cada uma das tendências divergentes.

3.2. Depuração das tendências divergentes: vida e matéria

Encontrada a diferença de natureza entre as tendências que atravessam cada forma viva, Bergson procede a uma depuração, que procura esclarecer a natureza de

⁸⁶ Antecipando aqui os termos utilizados em *DS*.

cada uma delas, assim como da dualidade que manifestam.⁸⁷ Descrevendo este procedimento da seguinte forma:

Na verdade, *só há uma corrente de existência e a corrente antagónica*; daí procede toda a evolução da vida. É necessário agora que nos *aproximemos o mais possível da oposição dessas duas correntes*. Talvez assim descubramos uma origem comum para ambas. Desse modo, penetraremos sem dúvida, também, nas mais obscuras áreas da metafísica⁸⁸.

Vida e Matéria representarão então tendências cujo prolongamento nos coloca diante de um dualismo enfatizado, senão vejamos: após o procedimento de génese de inteligência e matéria, partindo do fundo comum da consciência em geral, coextensiva à Vida⁸⁹, Bergson conclui que ao espírito dois movimentos são característicos:

por vezes segue a sua direcção natural: é o progresso na forma de tensão, criação contínua e actividade livre. Outras vezes inverte-a, e esta inversão, levada ao extremo, conduzirá à extensão, à determinação recíproca necessária dos elementos exteriorizados uns em relação aos outros, enfim, ao mecanismo geométrico⁹⁰.

Conduzido até ao seu limite o movimento constitutivo da matéria coincidiria então com a pura extensão (*extension*), adquirindo as propriedades da idealidade geométrica do espaço, assim como o mecanismo das relações nele determináveis. Conduzido ao seu limite o movimento da Vida constitui, ao invés, uma expressão de vontade e imprevisibilidade, assemelhando-se à acção livre ou à criação de uma obra de arte. A vida “oscila em redor da finalidade”, porém ela “transcende a finalidade, se entendermos por finalidade a realização de uma ideia previamente concebida ou concebível [...]”. Podíamos então dizer que este primeiro tipo de ordem é a ordem do

⁸⁷ Ainda que, do nosso ponto de vista, este dualismo exacerbado seja metodológico, é certo que *A Evolução Criadora* nos coloca diante de uma ambiguidade de difícil resolução no que diz respeito a esta questão, tal como procuraremos demonstrar no ponto que se segue.

⁸⁸ « Il n'y a en réalité qu'un certain courant d'existence et le courant antagoniste; de là toute l'évolution de la vie. *Il faut maintenant que nous serrions de plus près l'opposition de ces deux courants*. Peut-être leur découvrirons-nous ainsi une source commune. Par là nous pénétrons sans doute aussi dans les plus obscures régions de la métaphysique. » (EC, 186/652. Sublinhado nosso.)

⁸⁹ Cf. Ponto 2.2.1. “Inteligência e Matéria: para uma génese comum”, p. 193.

⁹⁰ « Tantôt il suit sa direction naturelle: c'est alors le progrès sous forme de tension, la création continue, l'activité libre. Tantôt il l'invertit, et cette inversion, poussée jusqu'au bout, mènerait à l'extension, à la détermination réciproque nécessaire des éléments extériorisés les uns par rapport aux autres, enfin au mécanisme géométrique. » (EC, p. 224/684)

vital ou da vontade [du voulu], por oposição ao segundo, que é da ordem do inerte ou do automático.”⁹¹

Conduzidos até ao seu limite máximo, o movimento da vida e o movimento da matéria protagonizam um dualismo claro. O primeiro traduz-se num movimento de criatividade, multiplicidade virtual e indivisibilidade heterogénea; o segundo traduz *inércia, passividade e automatismo*. Entre os dois não poderia haver, segundo o autor, uma diferença de grau, mas de natureza. A pura extensividade (*étendue*), identificada com a ordem geométrica, traduz, segundo Bergson, uma ausência absoluta da ordem vital, ela não corresponde a um enfraquecimento da ordem vital, mas a uma sua inversão ou simples ausência. Ela representa, enfim, uma pura negatividade, uma ordem que surge na ausência da ordem vital.

O élan de vida de que falamos consiste, em suma, numa exigência de criação. Não pode criar absolutamente porque encontra diante de si a matéria, ou seja, o movimento inverso ao seu. Mas apodera-se desta matéria, que é a própria necessidade, e tende a introduzir nela a maior quantidade possível de indeterminação e de liberdade.⁹²

Mas poderá esta conflitualidade inerente a um dualismo exacerbado traduzir definitivamente a perspectiva bergsoniana? Não cremos, o dualismo é apenas temporário e metodológico: nem a matéria coincide inteiramente com o espaço geométrico, nem a vida é pura criatividade. Embora constituindo “um relaxamento do não extenso em extenso e, por isso, da liberdade em necessidade”⁹³ a matéria não coincide inteiramente com o puro espaço homogéneo, mas apenas com o movimento que aí conduz: “é verdade que leis com forma matemática nunca se aplicarão completamente à matéria. Para isso, seria necessário que ela fosse puro espaço, e que saísse da duração”⁹⁴.

⁹¹ « Quant à l'ordre du premier genre, il oscille sans doute autour de la finalité [...] elle transcende la finalité, si l'on entend par finalité la réalisation d'une idée conçue ou concevable par avance [...]. On pourrait donc dire que ce premier genre d'ordre est celui du *vital ou* du voulu, par opposition au second, qui est celui de *l'inerte* et de *l'automatique*. » (EC, pp. 224-225/685)

⁹² « L'élan de vie dont nous parlons consiste, en somme, dans une exigence de création. Il ne peut créer absolument, parce qu'il rencontre devant lui la matière, c'est-à-dire le mouvement inverse du sien. Mais il se saisit de cette matière, qui est la nécessité même, et il tend à y introduire la plus grande somme possible d'indétermination et de liberté. » (EC, p. 252/708)

⁹³ « [...] Un relâchement de l'inextensif en extensif et, par là, de la liberté en nécessité [...] » (EC, p. 219/680)

⁹⁴ « Il est vrai que des lois à forme mathématique ne s'appliqueront jamais sur elle complètement. Il faudrait pour cela qu'elle fût pur espace, et qu'elle sortît de la durée. » (EC, p. 219/680)

Ao mesmo tempo que agudiza o dualismo, Bergson revela aquilo que constitui a relação original entre ambas as direcções: a ordem geométrica representa uma ausência ou negatividade (relativamente à ordem vital), contudo a matéria não coincide inteiramente com a ordem geométrica, uma vez que ela não é inteiramente alheia à duração.

3.3. Para uma leitura temporal das tendências divergentes

As tendências aparentemente colocadas em antagonismo estrito revelam-se gradualmente como sentidos inversos de um *mesmo tipo de acção*, resultantes da própria finitude dessa força de irrupção. A vida procurando levar cada vez mais longe a sua força criativa, mas finita, a matéria representando um movimento *em direcção* à pura extensividade, exprimiriam tendências *inversas* da verdadeira acção original. Ou, por outras palavras, nem a matéria é inteiramente identificável com o espaço geométrico, constituindo na verdade uma “acção que se desfaz”, nem a vida, em cada espécie, é pura criatividade, procurando ao invés “refazer-se”, como esclarece ao longo do excerto que aqui recuperamos:

A *extensão* [extension] aparece somente, dizíamos, como uma *tensão* que se interrompe. Consideremos a realidade concreta que preenche essa extensão [étendue]. A ordem que nela reina, e que se manifesta por meio de leis da natureza, é uma ordem que deve nascer de si mesma quando a ordem inversa é suprimida: um relaxamento do querer produziria precisamente esta supressão. Por fim, vemos que o sentido para onde se encaminha esta realidade nos sugere a ideia de uma coisa *que se desfaz*; aí está, sem dúvida alguma, um dos traços essenciais da materialidade. O que devemos concluir daqui senão que o processo pelo qual esta coisa *se faz* é dirigido em sentido contrário ao dos processos físicos e que ele é desde logo, por definição, imaterial? [...] Com efeito, todas as nossas análises mostram na vida um esforço para voltar a subir o declive que a matéria desce⁹⁵.

Tal concepção do impulso original enquanto acção que procura refazer-se, vencendo a resistência da matéria, isto é do movimento inverso ao seu, implica ademais uma mudança radical na própria concepção de criação. Compreende-se o

⁹⁵ « L'*extension* apparaît seulement, disions-nous, comme une *tension* qui s'interrompt. S'attache-t-on à la réalité concrète qui remplit cette étendue ? L'ordre qui y règne, et qui se manifeste par les lois de la nature, est un ordre qui doit naître de lui-même quand l'ordre inverse est supprimé : une détente du vouloir produirait précisément cette suppression. Enfin, voici que le sens où marche cette réalité nous suggère maintenant l'idée d'une chose *qui se défait*; là est, sans aucun doute, un des traits essentiels de la matérialité. (Que conclure de là, sinon que le processus par lequel cette chose *se fait* est dirigé en sens contraire des processus physiques et qu'il est dès lors, par définition même, immatériel ? [...]) Toutes nos analyses nous montrent en effet dans la vie un effort pour remonter la pente que la matière descend » (EC, p. 246/ 703)

universo não como totalidade constituída, mas antes como uma acção que continuamente se faz associada à ideia de crescimento, rejeitando-se assim as concepções que dela eliminam a duração enquanto realidade efectiva. A vida, observada através da evolução, como ímpeto capaz de superar a força de dispersão da materialidade, e à qual está inequivocamente associada, revela o sentido original dessa acção à medida que se actualiza. Procurando caracterizá-la de acordo com a sua força de criação e imprevisibilidade, Bergson é conduzido à hipótese de um centro dinâmico, capaz de exprimir a *similitude* de acção entre as tendências (divergentes) que se revelam em cada forma viva. Cada espécie representará, a cada momento, o conflito entre o movimento criativo da vida e o obstáculo dissipador da matéria.

Bergson recupera então o elo de ligação entre as duas *tendências*, refutando a cada passo a ilusão da ideia de domínios ou substâncias autónomas. Vejamos alguns dos exemplos onde, mantendo o “antagonismo” entre tendências, Bergson reintroduz aquilo a que no âmbito de *Matéria e Memória* demos o nome de leitura temporal das tendências divergentes. Salvaguardando permanentemente a diferença de natureza que as separa, Bergson não deixa de tentar compreendê-las através de uma similitude de acção, aquilo a que poderíamos dar o nome de univocidade⁹⁶, uma unidade de sentido de expressão diferenciada. Procuraríamos traduzir deste modo a ideia bergsoniana de uma semelhança constitutiva, apesar das diferenças de natureza assinaladas.

[...] Se considero o mundo em que vivemos, vejo que a evolução automática e rigorosamente determinada desse todo bem unido [a matéria] é acção que se desfaz, e que as formas imprevistas que a vida nele recorta, formas capazes de se prolongar a si próprias em movimentos imprevistos, representam a acção que se faz. [...] Se, em toda a parte, é a mesma espécie de acção que se realiza, quer se desfça, quer tente refazer-se, exprimo simplesmente esta similitude provável quando falo de um centro de onde os mundos brotariam como os foguetes de um imenso fogo-de-artifício – desde que, porém, eu não considere este centro como uma *coisa*, mas como uma continuidade de irrupção.⁹⁷

⁹⁶ Termo usado por P. Montebello no capítulo que dedica a Bergson - “Univocité et relation chez Bergson” - na sua obra *L'autre métaphysique. Essai sur Ravaisson, Tarde, Nietzsche et Bergson*, Paris : Desclée de Brouwer, 2003, pp. 223-299.

⁹⁷ «[...] Si je considère le monde où nous vivons, je trouve que l'évolution automatique et rigoureusement déterminée de ce tout bien lié est de l'action qui se défait, et que les formes imprévues qu'y découpe la vie, formes capables de se prolonger elles-mêmes en mouvements imprévus, représentent de l'action qui se fait. [...] Si, partout, c'est la même espèce d'action qui s'accomplit, soit qu'elle se défasse soit qu'elle tente de se refaire, j'exprime simplement cette similitude probable quand je parle d'un centre d'où les mondes jailliraient comme les fusées d'un immense bouquet, – pourvu toutefois que je ne donne pas ce centre pour une *chose*, mais pour une continuité de jaillissement. » (EC, 249/706)

Tratar-se-ia então de uma continuidade de irrupção que, não sendo infinita, se dissipa e, dissipando-se, dá origem a um movimento que tende para a extensividade material sem no entanto coincidir com a ordem geométrica:

Pois se a matéria é uma distensão do inextensivo em extensivo e, assim, da liberdade em necessidade, mesmo que ela não coincida inteiramente com o puro espaço homogêneo, ela constitui-se pelo movimento que a ele conduz, e portanto está no caminho da geometria. É verdade que as leis com forma matemática nunca se aplicam a ela completamente. Para isso seria necessário que ela fosse puro espaço, e que ela saísse da duração.⁹⁸

Começando por reforçar a ideia de uma inversão de sentido, expressa por meio de uma interrupção do movimento original, que daria origem à extensividade, Bergson impede, ainda assim, a sua metafísica de cair num dualismo definitivo. Se a extensão material não coincide inteiramente com o espaço geométrico, nem está inteiramente fora da duração, não podemos falar de um antagonismo definitivo. O antagonismo só seria completo se colocássemos em relação a ordem vital e a ordem geométrica, sabemos, contudo, que a matéria não coincide inteiramente com essa ordem.

Na nossa perspectiva, o dualismo surge na filosofia bergsoniana somente na medida em que traduz um método de visualização, uma espécie de hipérbole das tendências antagônicas; uma hipérbole que pretende esclarecer aquilo que caracteriza cada uma das tendências separadamente. Insistimos por isso na ideia de que o dualismo bergsoniano é essencialmente metodológico: “penser en durée” significa pensar em termos de tendências, direcções, sentidos diferenciados dentro de uma “similitude de acção”. Daqui não se segue que a sua metafísica traduza um monismo simples, contra o qual Bergson se insurge⁹⁹, ela deve antes ser pensada por meio da relação a um monismo que se mantenha fiel à intuição originária de uma unidade heterogênea, no interior da qual todas as diferenças são diferenças qualitativas.

⁹⁸ « Car si la matière est un relâchement de l’inextensif en extensif et, par là, de la liberté en nécessité, elle a beau ne point coïncider tout à fait avec le pur espace homogène, elle s’est constituée par le mouvement qui y conduit, et dès lors elle est sur le chemin de la géométrie. Il est vrai que des lois à forme mathématique ne s’appliqueront jamais sur elle complètement. Il faudrait pour cela qu’elle fût pur espace, et qu’elle sortit de la durée. » (EC, p. 219/680)

⁹⁹ “Il est bien certain que mes conclusions sont à l’opposé du monisme.» In Chevalier, J., *Entretiens avec Bergson*, Paris, PUF, 1959, p. 75. Um monismo no âmbito do qual o todo é dado à partida (por exemplo, o mecanicismo radical) e que, assim, traduziria uma negação do tempo e da sua acção.

CAPÍTULO 7

DE A EVOLUÇÃO CRIADORA A AS DUAS FONTES DA MORAL E DA RELIGIÃO: PROLONGAMENTO E INTENSIFICAÇÃO DO ÉLAN CRIATIVO

1. *As Duas Fontes da moral e da religião* na evolução do pensamento bergsoniano

Neste capítulo procuraremos mostrar de que modo a questão central de *As Duas Fontes da moral e da religião* deve ser lida no seguimento da obra de 1907, *A Evolução Criadora*, e, mais ainda, no interior da evolução da totalidade do pensamento bergsoniano. Procuraremos, por um lado, compreender em que medida a espécie humana representa, no todo da evolução, a possibilidade de prolongar o esforço criativo da vida; por outro, realizar uma leitura retrospectiva das obras anteriores, conduzindo-nos a um ponto de situação relativo à discussão em torno da questão do monismo ou dualismo da filosofia bergsoniana.

A descoberta da duração como espaço de criação e liberdade na obra de 1889, *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, conduz Bergson, nas obras seguintes, por um percurso de elucidação dos fenómenos vitais e históricos nos quais é reconhecível um esforço que, contra todo o determinismo mecanicista, pode ser compreendido como sinónimo de liberdade. É pois no decorrer desta investigação que vai sendo desenhado um sentido propriamente humano, enquanto realização de uma virtualidade contida na Vida, como dinâmica de aspiração e de abertura.

Acompanhando o percurso da investigação bergsoniana gradualmente desenhado a cada nova obra, a cada novo objecto de pesquisa, reconhecemos um mesmo propósito de procura dos lugares de liberdade nos quais se revela o esforço de criação de novas formas capazes de prosseguir o impulso criativo, que a evolução vital traduzia. Julgamos, pois, que este esforço de desocultação dos momentos de realização plena do impulso criativo coincide com um percurso que se encarrega de delinear, passo a passo, uma figura na qual descobriremos o verdadeiro sentido do humano. Assim, quando na sua obra de 1932, *As Duas Fontes da moral e da religião*, Bergson encontra a figura do místico completo, havia já fundamentado a possibilidade de uma experiência privilegiada de intuição capaz de entrar em comunicação com um

princípio transcendente, através de um esforço de intensificação. O místico completo configura o modelo de aspiração e de abertura capaz de inspirar a acção humana, representando a manifestação, numa personalidade individual, do sentido original do impulso de criação que percorre a Vida, por oposição a um movimento de circularidade que a moral de obrigação, característica de uma sociedade fechada, implica.

Este capítulo propõe-se não só contribuir para o esclarecimento da proposta bergsoniana, na obra de 1932, quando estabelece *duas fontes* da moral e da religião, mas também destacar a relevância da proposta apresentada em *As Duas Fontes da moral e da religião* no âmbito do pensamento bergsoniano, em particular no que diz respeito à compreensão geral da metafísica bergsoniana. Por este motivo procederemos, de seguida, a uma síntese que pretende avaliar a evolução do pensamento bergsoniano entre o *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* e *As Duas Fontes da moral e da religião*.

Começemos por compreender o sentido da passagem do *Ensaio* a *A Evolução Criadora*, enquanto aprofundamento da experiência de uma realidade temporal, compreendida, em última instância, como o tecido da própria realidade. A tentativa de compreensão do significado próprio do movimento temporal por excelência – a Vida – apresentar-se-á pois como uma tarefa para a qual a inteligência e o entendimento devem ser complementados pelo esforço de intuição. Enunciado pela primeira vez no seu artigo “Introduction à la Métaphysique”, o termo *intuição* ganhará novo alcance em *A Evolução Criadora*, obra na qual Bergson procede a uma génese da inteligência humana no interior do próprio movimento da evolução vital, compreendendo-a como representativa de uma linha de evolução divergente da do instinto.

O *modus operandi* da inteligência é derivado da sua função de instrumento de adaptação do ser vivo à realidade circundante, cujo aperfeiçoamento indica uma melhoria na capacidade de acção. Por isso mesmo, a sua eficácia depende de um procedimento de análise e decomposição da realidade em elementos independentes. Todavia para esta decomposição em elementos independentes é usado um procedimento cuja regra é, em última análise, arbitrária. A consideração de qualquer realidade como uma totalidade exigirá antes uma compreensão orgânica, sob pena de colocarmos no lugar do *todo* um *agregado*, cuja totalidade ficará por explicar. O exemplo bergsoniano por excelência é o de um móvel que efectua um movimento real, e cuja decomposição em partes conduzirá sempre ao famoso paradoxo de Zenão

que, no limite, implica a impossibilidade do movimento. Ora este paradoxo apenas elucida a diferença entre uma visão exterior e um outro tipo de visão, intuitiva, cujo fim é a consideração do movimento enquanto movimento absoluto, a sua compreensão exigindo, pois, um esforço de “simpatia”:

Quando falo de um movimento absoluto, aquilo que atribuo ao móvel é um interior e estados de alma, e *sympatizo* com os estados de alma e insiro-me neles por um esforço de imaginação. [...] Aquilo que experimentarei não dependerá nem do ponto de vista que poderia adoptar sobre o objecto, uma vez que eu estaria no próprio objecto, nem dos símbolos pelos quais poderia traduzi-lo, pois teria renunciado a qualquer tradução para possuir o original. Enfim, o movimento não seria apreendido de fora e, de algum modo, a partir de mim, mas a partir de dentro, nele, em si. Teria aí um absoluto¹.

Este esforço de coincidência com um movimento absoluto será pois exigido para a compreensão do movimento vital e do seu significado. Apreendida a sua natureza temporal, nenhum exercício de tipo analítico poderia trazer à luz o carácter singular do movimento vital no seu processo evolutivo. O método intuitivo, tal como definido por Bergson no seu artigo “Introduction à la Métaphysique”, será pois a condição estabelecida para a obtenção de resultados no domínio da vida. Este método implica, no entanto, um longo trabalho de preparação e estudo de todos os elementos e factos disponíveis acerca da evolução vital, que permitam posteriormente o esforço intuitivo da descoberta de um princípio criativo. Contudo, a descoberta desse princípio não é possível sem o recurso a uma experiência na qual o contacto e a coincidência com uma realidade fundamental são inequívocos, trata-se do contacto com a nossa própria consciência, enquanto realidade temporal² no seu movimento evolutivo.

É pois no movimento evolutivo da Vida que se descobre a especificidade da *causalidade criativa* por excelência que a própria duração interna revelava. Como vimos no capítulo anterior, após efectuar a análise das teorias evolucionistas existentes, Bergson compreende que nenhuma delas responde inteiramente à questão

¹ « Quand je parle d'un mouvement absolu, c'est que j'attribue au mobile un intérieur et comme des états d'âme, c'est aussi que je *sympathise* avec les états et que je m'insère en eux par un effort d'imagination. [...] Et ce que j'éprouverai ne dépendra ni du point de vue que je pourrais adopter sur l'objet, puisque je serai dans l'objet lui-même, ni des symboles par lesquels je pourrais le traduire, puisque j'aurai renoncé à toute traduction pour posséder l'original. Bref, le mouvement ne sera plus saisi du dehors et, en quelque sorte, de chez moi, mais du dedans, en lui, en soi. Je tiendrai un absolu. » In Bergson, H., « Introduction à la Métaphysique », *La Pensée et le mouvant*, Œuvres, Édition du Centenaire, Paris, PUF, 1963 (2^e Ed.), p. 178/1393-1394. Sublinhado nosso.

² Cf. : « Il y a une réalité au moins que nous saisissons tous du dedans, par intuition et non par simple analyse. C'est notre propre personne dans son écoulement à travers le temps. C'est notre moi qui dure. Nous pouvons ne sympathiser intellectuellement, ou plutôt spirituellement, avec aucune autre chose. Mais nous sympathisons sûrement avec nous-mêmes. » (Bergson, H., « Introduction à la Métaphysique », *PM*, p. 182/1396). Temática anteriormente debatida no Capítulo 6 da dissertação.

levantada pelo movimento vital, enquanto realidade criativa. Aplicando o exemplo do movimento, largamente utilizado em *Matéria e Memória*, ambas as teorias mecanicista e finalista são rejeitadas como explicações válidas para o fenómeno de uma realidade mutável. Na verdade, ambas as explicações acabam por transformar aquilo que é uma realidade simples, e um movimento eficaz, num agregado de elementos justapostos, segundo uma perspectiva antropomórfica de fabricação. O mecanicismo fá-lo através da ideia central de uma acção comum, a concepção finalista pressupõe um plano prévio de disposição dos elementos independentes com um objectivo final. Ambas as teorias pressupõem um método que vai do múltiplo ao uno, e do simples ao composto.

Vejamos nas palavras do autor uma das mais significativas passagens nas quais vemos surgir a ideia de princípio ao qual Bergson dá o nome de élan vital e que constitui um elemento chave para a compreensão do movimento da vida como processo evolutivo, cuja impulsão inicial se difunde e se constitui em linhas divergentes, mas complementares.

A fabricação vai da periferia ao centro ou [...] do múltiplo ao uno. Pelo contrário, o trabalho de organização vai do centro para a periferia. Começa num ponto que é quase um ponto matemático e propaga-se em torno deste ponto por ondas concêntricas que se vão sempre alargando. O trabalho de fabricação é tanto mais eficaz quanto dispõe de uma maior quantidade de matéria. Procede por concentração e compressão. Pelo contrário, o acto de organização tem qualquer coisa de explosivo: no início, é-lhe necessária a menor quantidade de espaço possível, um mínimo de matéria, como se as forças organizadoras não entrassem no espaço a não ser relutantemente.³

A reconstituição do movimento vital com base num modelo antropomórfico de fabricação reconduz o movimento espontâneo da Vida a um agregado complexo de elementos, representativos de uma força positiva que na verdade lhe é estranha. Ora, o impulso vital, pelo próprio movimento da sua evolução, cria linhas de facto divergentes em face dos obstáculos que encontra, ele “é mais uma negação do que

³ « La fabrication va donc de la périphérie au centre ou [...] du multiple à l'un. Au contraire, le travail d'organisation va du centre à la périphérie. Il commence en un point qui est presque un point mathématique, et se propage autour de ce point par ondes concentriques qui vont toujours s'élargissant. Le travail de fabrication est d'autant plus efficace qu'il dispose d'une plus grande quantité de matière. Il procède par concentration et compression. Au contraire, l'acte d'organisation a quelque chose d'explosif : il lui faut, au départ, le moins de place possible, un minimum de matière, comme si les forces organisatrices n'entraient dans l'espace qu'à regret. » In Bergson, H., *L'Évolution Créatrice* [1907], *Œuvres*, Édition du centenaire, Paris : PUF, 1963 (2^e. ed.), p. 93/ 573-574.

uma realidade positiva”⁴. Não se trata pois de assimilar o resultado desta acção a uma síntese de acções positivas elementares, cujo princípio organizador residisse nelas, mas de considerar, em cada caso, a sua forma global como “a forma global de uma resistência”⁵. O impulso vital designa um acto indivisível, cuja natureza criativa corresponde a uma energia organizadora, inerente à evolução; e cujo confronto com a matéria, resultaria na constituição de formas, como a cristalização de um esforço criativo bem sucedido. Estas formas exprimiriam negativamente um movimento indivisível, como um perfil que se desenha na areia onde bate a onda do mar.

Ora, o sentido desta acção que o impulso vital designa não está de forma alguma pré-determinado, a variedade de formas é imprevisível e representa, de algum modo, a expressão daquilo que nele está contido, e que assim se espraia, avançando através da matéria⁶. Este impulso original, pela natureza que lhe é própria, representa uma exigência de criação que importa aqui destacar, trata-se do pressuposto de um centro de acção cuja actividade implica novidade absoluta, assim se define o seu sentido primeiro.

A este respeito é expressiva a afirmação de Bergson segundo a qual: “Quando recolocamos o nosso ser no nosso querer, e o nosso querer ele próprio na impulsão que ele prolonga, compreendemos e sentimos que a realidade é um crescimento perpétuo, uma criação que se prossegue sem fim”⁷. Basta que esta acção simples se interrompa e, de imediato, ela se dispersa dando origem a uma espécie de *fenómeno de inversão do movimento original*. Recorrendo aos termos da experiência interior Bergson explica este processo da seguinte forma: “vivemos a cada instante uma criação de forma, e estaria precisamente aí, nos casos em que a forma é pura e onde a corrente criadora é momentaneamente interrompida, uma criação de matéria”⁸. A este segundo sentido da acção podemos dar o nome de sentido *originário* por contraposição com aquele que seria o seu sentido *original*⁹, contudo o significado

⁴ « [...] C’est une négation plutôt qu’une réalité positive. » (EC, p. 94/575)

⁵ « [...] La forme globale d’une résistance. » (EC, p. 95/575)

⁶ Cf. : EC, p. 97/577.

⁷ « Quand nous replaçons notre être dans notre vouloir, et notre vouloir lui-même dans l’impulsion qu’il prolonge, nous comprenons, nous sentons que la réalité est une croissance perpétuelle, une création qui se poursuit sans fin », (EC, p. 240/698)

⁸ « [...] Nous vivons à tout instant une création de forme, et ce serait précisément là, dans les cas où la forme est pure et où le courant créateur s’interrompt momentanément, une création de matière. » (EC, p. 240/698)

⁹ Usaremos os termos origem/original/originário frequentemente neste capítulo, devemos contudo destacar o facto de apenas o primeiro de entre eles ser utilizado por H. Bergson, no sentido de

efectivo desta distinção só aparece claramente em *As Duas Fontes da Moral e da Religião*, como veremos adiante.

Concentramo-nos para já no sentido que adquire em *A Evolução Criadora*, trata-se de uma acção que continua o impulso original mas que, na sequência de cada novo esforço criador, de imediato se cristaliza numa espécie animal ou vegetal cuja vida redundará num movimento circular, onde se quebra a continuidade do impulso original, e se inicia um movimento de repetição. Cada espécie representa, então, a interrupção do movimento original cujo esforço de criação culmina na realização de uma forma, dando origem a um movimento secundário – *originário* – derivado do primeiro por interrupção.

Ora, este movimento secundário representa a realização de uma direcção virtual do impulso original de pleno direito, confirmado agora enquanto movimento de circularidade que descreve a vida no seu nível mais elementar. Aquilo que caracteriza a natureza do impulso original revela-se pois na manifestação de dois sentidos da sua acção igualmente manifestados no todo da evolução vital. Na verdade, o esforço da vida para criar novas formas, porquanto se encontra ligado à matéria é, a cada momento, obrigado a lidar com a sua resistência. O surgimento das espécies representa, por isso, uma vitória do movimento criativo original sobre o obstáculo da matéria com a sua força dissipadora:

Pensem então num gesto como o de um braço que se levanta; depois suponhamos que o braço, abandonado a si próprio, volta a cair, e que todavia subsiste nele, esforçando-se por levantá-lo de novo, alguma coisa da vontade que o animou: com esta imagem de um gesto criador que se desfaz teremos já uma representação mais exacta da matéria. E veremos então, na actividade vital, aquilo que subsiste do movimento directo no movimento invertido, uma realidade que se faz através daquela que se desfaz¹⁰.

esclarecer as origens da moral e da religião, em *Les Deux sources de la morale et de la religion*: « Statique ou dynamique, en effet, nous prenons la religion à ses origines » In Bergson, H., *Les Deux Sources de la morale et de la religion, Œuvres*, Paris : PUF, 1963, p. 236/1164. A utilização que aqui fazemos dos termos é sugerida por A. Bouaniche, num artigo intitulado “L’originnaire et l’original, l’unité de l’origine dans *Les Deux Sources de la morale et de la religion*”, in *Annales bergsoniennes I*, Paris: PUF, 2002, pp. 143-170.

¹⁰ « Pensons donc plutôt à un geste comme celui du bras qu’on lève; puis supposons que le bras, abandonné à lui-même, retombe, et que pourtant subsiste en lui, s’efforçant de le relever, quelque chose du vouloir qui l’anima: avec cette image d’un geste créateur qui se défait nous aurons déjà une représentation plus exacte de la matière. Et nous verrons alors, dans l’activité vitale, ce qui subsiste du mouvement direct dans le mouvement inversé, une réalité qui se fait à travers celle qui se défait. » (EC, 248/705)

A observação da actividade vital permite pois compreender o sentido original do impulso criador; é vista como um gesto que tenta refazer-se através de um movimento que se desfaz, representando aquilo que subsiste de criativo num impulso finito. Como vimos anteriormente, *é o mesmo tipo de acção que por toda a parte se realiza*, seja no caso de um movimento criativo de formas, seja no caso de um movimento de distensão do impulso original e, portanto, de circularidade, repetição ou dispersão.¹¹

Estes movimentos não designam contudo dimensões independentes do real, mas sentidos inversos de um mesmo tipo de acção ou movimento: “Se, em toda a parte, é a mesma espécie de acção que se realiza, quer se desfça, quer tente refazer-se, exprimo simplesmente esta similitude provável quando falo de um centro de onde os mundos brotariam [...]”¹². Sentidos inversos de um mesmo tipo de acção – é o modo como Bergson caracteriza então vida e matéria no âmbito de *A Evolução Criadora*.

Contudo a especificidade que caracteriza a duplicidade de movimentos que a vida contém só será inteiramente esclarecida na obra de 1932, a propósito do domínio ético e religioso. *As Duas Fontes da moral e da religião* representam, na nossa perspectiva, uma reformulação esclarecedora geral do todo da filosofia bergsoniana, o dualismo mitigado que se encontra já em *A Evolução Criadora* – exprimindo a relação entre o movimento criativo do élan e a sua inversão na circularidade da espécie – é definitivamente esclarecido na obra publicada em 1932.

1.1. O sentido do humano e a questão de Deus na filosofia bergsoniana

Espelhando o movimento criativo em obra na evolução da vida, o homem, enquanto espécie, é resultado de um movimento de maior complexificação, exprimindo o sentido original da evolução, ele representa o surgimento de um espaço de liberdade capaz de continuar e intensificar o impulso criativo.

¹¹ Cf. : « L’extension apparaît seulement, disions-nous, comme une *tension* qui s’interrompt. S’attache-t-on à la réalité concrète qui remplit cette étendue ? L’ordre qui y règne, et qui se manifeste par les lois de la nature, est un ordre qui doit naître de lui-même quand l’ordre inverse est supprimée : une détente du vouloir produirait précisément cette suppression. Enfin, voici que le sens où marche cette réalité nous suggère maintenant l’idée d’une chose *qui se défait* ; là est, sans aucun doute, un des traits essentiels de la matérialité. Que conclure de là, sinon que le processus par lequel cette chose *se fait* est dirigé en sens contraire des processus physiques et qu’il est dès lors, par définition même immatériel ? » (EC, p. 246/703)

¹² « Si, partout, c’est la même espèce d’action qui s’accomplit, soit qu’elle se défasse soit qu’elle tente de se refaire, j’exprime simplement cette similitude probable quand je parle d’un centre d’où les mondes jailliraient [...] » (EC, 249/706)

Tal como ficou esclarecido a partir de *Matéria e Memória*, o cérebro humano é capaz de estabelecer uma quantidade ilimitada de respostas aos estímulos vindos do exterior, introduzindo uma interrupção na interacção universal. Este nível de complexidade que o cérebro humano representa, permitindo a interrupção que dará lugar à escolha, introduz em relação à restante animalidade uma diferença de natureza amplamente significativa: “do limitado ao ilimitado há toda a distância que vai do aberto ao fechado. Não é uma diferença de grau, é uma diferença de natureza”¹³.

Esta possibilidade de a consciência se libertar dos mecanismos construídos no decurso da evolução vital, como forma de superar o movimento descendente da matéria, surge apenas com o homem, contudo não nos é permitido concluir que o homem representa o *fim* da evolução, sabemos que a vida transcende a finalidade. Dizemos somente que a acção humana representa a actualização de uma virtualidade contida no próprio impulso criador, ganhando no homem um novo alcance.

Se a humanidade representa a espécie na qual a liberdade ganha forma, tal não significa que o seu destino se cumpre de imediato, pelo seu simples aparecimento, mas antes que ela tem diante de si a possibilidade, senão mesmo a responsabilidade, de restaurar o sentido original do movimento evolutivo da vida e de, continuando-o, construir a sua própria história. Concordamos pois com a afirmação de Gouhier, segundo a qual o impulso vital não se esgota no surgimento da espécie humana, mas que, pelo contrário, nela encontra o lugar do seu prolongamento e intensificação, o lugar “das suas futuras criações”¹⁴, por meio da acção individual:

[...] o esforço de invenção que se manifesta em todo o domínio da vida por meio da criação de novas espécies encontrou na humanidade apenas o meio de se continuar através de indivíduos aos quais é atribuída, com a inteligência, a faculdade da iniciativa, a independência, a liberdade¹⁵.

Bergson procura então os domínios da actividade humana onde essa exigência de criação se manifesta e, de entre estas, qual delas pela sua natureza poderá ser

¹³ « Or, du limité à l’illimité il y a toute la distance du fermé à l’ouvert. Ce n’est pas une différence de degré, mais de nature. » (EC, p. 264/718)

¹⁴ Cf. « Si l’humanité est l’espèce suprême, ce n’est nullement parce que l’élan vital est épuisé, mais parce qu’il trouve en elle le théâtre de ses futures créations. » In Gouhier, H., *Bergson et le Christ des Évangiles*, Paris : Librairie Arthème Fayard, 1961, p. 106.

¹⁵ « [...] L’effort d’invention qui se manifeste dans tout le domaine de la vie par la création d’espèces nouvelles a trouvé dans l’humanité seulement le moyen de se continuer par des individus auxquelles est dévolue alors, avec l’intelligence, la faculté d’initiative, l’indépendance, la liberté. » (DS, pp. 123-124/1076)

sumamente criadora. Apenas aí a *história* significará um prolongamento da *cosmologia*, como manifestação e intensificação da exigência criativa que a evolução representa no seu sentido original. Será, pois, em torno dos domínios da moral e da religião que a questão será abordada.

A vida compreendida enquanto movimento criativo, capaz de superar a força de inversão e dispersão que é a materialidade, e à qual está inequivocamente associada, revela o *sentido original* da acção que nela se realiza, e que conduz à hipótese de um centro dinâmico, onde se exprime a *similitude de acção entre movimentos de sentido inverso*. Perante esta similitude coloca-se, finalmente, a hipótese de um centro de toda a acção e encontramos, pela primeira vez, sob a pena de Bergson o nome de Deus.

Criação e liberdade são pois traços essenciais da própria realidade, a existência de um Deus criador e livre é desde cedo indiciada ainda que não explicitamente formulada. A questão surge primeiramente em *Matéria e Memória*, colocando-se a hipótese de um limite extremo da duração, cujo nível de tensão máxima significaria a possibilidade de uma supra-consciência. Sem que se coloque de imediato o problema da existência divina, a questão surge em face da possibilidade de se pensar uma acção original, que na ausência de obstáculos seria plena força criadora.

Mais tarde em “L’introduction à la métaphysique”, numa passagem de carácter fundamentalmente metodológico, este mesmo ponto limite é considerado em termos semelhantes, fazendo-nos supor aquela que seria a natureza do divino no caso da sua existência. Acompanhemos passo a passo o excerto que convoca a nossa atenção para a definição de um esforço de “intuição” do carácter absoluto da realidade temporal, através da percepção *imediata* da duração interna da consciência, permitindo avançar no sentido de uma *realidade última*, cuja natureza temporal maximamente intensificada apontaria para um centro da acção. Trata-se de uma realidade maximamente concentrada, uma eternidade maximamente movente.

Eternidade viva e, consequentemente, ainda movente, onde a nossa duração se encontraria como as vibrações na luz, e que seria a condensação de toda a duração como a materialidade é a sua dispersão. Entre estes dois limites extremos move-se a intuição, e este movimento é a própria metafísica.¹⁶

¹⁶ «Éternité vivante et par conséquent mouvante encore, où notre durée à nous se retrouverait comme les vibrations dans la lumière, et qui serait la concrétion de toute durée comme la matérialité en est l'éparpillement. Entre ces deux limites extrêmes l'intuition se meut, et ce mouvement est la métaphysique même. » («Introduction à la métaphysique», PM, pp. 210-211/1419)

Tratando-se de um texto de carácter sobretudo metodológico, a existência divina não está ainda em questão, aquele limite extremo ao qual Bergson se refere, colocado como possibilidade, surge como sinónimo de supra-consciência, no interior de uma metafísica do tempo na qual as realidades assumem, em virtude dos diferentes graus de tensão, diferenças de natureza irreduzíveis. O texto refere-se a um nível de tensão extremo no qual a *duração* deixa de ser compreendida enquanto continuidade heterogénea, e passa a ser *pura acção e exigência de criação*.

Este mesmo tipo de acção é descrito em *A Evolução Criadora* enquanto acção própria de um centro dinâmico cuja actividade, eminentemente criativa, seria em última instância sinónimo de liberdade¹⁷. *A Evolução Criadora* permite-nos, pois, colocar a hipótese de um Deus criador e livre que nos obrigada a repensar a relação entre um ser criador e um universo criado, fora de um quadro causal. As críticas dirigidas por Bergson tanto às concepções clássicas de *criação divina*, como à concepção de *nada* radical, impedem-nos certamente de encontrar em Bergson uma ideia de criação *ex nihilo*, se considerada como um acontecimento produzido uma única vez na origem dos tempos. À maneira de Jankélévitch, poderíamos antes falar de um sentido renovado para a ideia de criação, de acordo com a qual a acção traduz um movimento específico de génese contínua e temporal.¹⁸

Bergson recusa o problema da origem radical, fazendo o mesmo em relação a todas as questões filosóficas de natureza escatológica que colocam as questões do início ou do fim dos tempos e cujas soluções, são em geral, paradoxais. A duração não poderia deixar de durar, e a ideia de um tempo finalmente explanado e consumado é um absurdo impensável se aplicado a uma realidade de natureza espiritual, como é o caso da duração. Assim, segundo nos parece, a ideia de criação na filosofia bergsoniana não implica a ideia de um começo absoluto, que estaria necessariamente ligado à ideia de criação *ex nihilo*.

Quando pensa a ideia de criação e a relação entre o universo e a própria natureza do divino, Bergson procura um tipo de relação bem diferente daquela que se inspira numa concepção causal simples. Não são definitivos os termos em que a questão se

¹⁷ Cf. : « Si partout c'est la même espèce d'action qui s'accomplit, soit qu'elle se défasse soit qu'elle tente de se refaire, j'exprime seulement cette similitude probable quand je parle d'un centre d'où les mondes jailliraient comme les fusés d'un immense bouquet, - pourvu toutefois que je ne donne pas ce centre pour une chose, mais pour une continuité de jaillissement. Dieu, ainsi défini, n'a rien de tout fait ; il est vie incessante, action, liberté. » (EC, p. 249/706)

¹⁸ Cf. Jankélévitch, V., *Bergson*, Paris : PUF, 1959, p. 266.

coloca na obra de 1907, mas desde cedo compreendemos que a filosofia bergsoniana é avessa à ideia da uma figura divina enquanto princípio exterior à criação. Contudo, numa carta datada de 12 de Maio de 1908, Bergson esclarece Tonquédec a propósito da passagem de *A Evolução Criadora* onde pela primeira vez enuncia o nome de Deus, dizendo: “falo de Deus como da *fonte* de onde saem [...], por um esforço da sua liberdade, as ‘correntes’ e os ‘impulsos’ dos quais cada um formará um mundo: ele permanece, portanto, distinto.”¹⁹ Este esclarecimento parece surgir por via da necessidade do autor se distanciar das críticas relativas ao seu suposto panteísmo²⁰. Ademais, a crítica da ideia de *nada*, fundamental no âmbito da filosofia bergsoniana, conduz o autor à ideia de uma “eternidade de vida, que é um devir infinito, que suplanta a eternidade de morte, que é negatividade intemporal”²¹.

A dificuldade interpretativa mantém-se, ainda assim, em diversos momentos, quando, por exemplo, referindo-se à concepção de um impulso criador nos diz: “a força que evolui através do mundo organizado é uma força limitada, que procura sempre superar-se a si própria”, e ainda, “o impulso é finito e foi dado de uma vez por todas”²². Podemos portanto pensar dois termos distintos na relação entre uma fonte única e infinita, compreendida como acção ininterrupta, e uma força limitada, com capacidade finita de evolução, cuja finitude implica a própria possibilidade da sua interrupção. Se quisermos ver nestes dois termos da relação uma distinção entre criador e criatura, compreenderemos o segundo como potência finita, e o primeiro, como fonte inesgotável de energia. Contudo, estaríamos mais inclinados a dizer, com Jankélévitch: “o imanentismo pluralista de *Matéria e Memória* e de *A Evolução Criadora* prestavam-se mal à ideia de uma transcendência monoteísta”²³.

No seguimento da análise em torno da evolução vital, e da compreensão dos movimentos que aí estão em causa, revela-se um *sentido original*, particularmente através do surgimento da espécie humana, por via de uma complexificação das formas

¹⁹ « Je parle de Dieu comme de la *source* d’où sortent (...) par un effort de sa liberté, les « courants » et les « élans » dont chacun formera un monde : il en reste donc distinct » In Bergson, H., *Écrits et Paroles*, vol. II, textes rassemblés par R. M. Mossé-Bastide, Paris : PUF, 1957-1959.

²⁰ Cf. Chevalier, J., *Entretiens avec Bergson*, Paris : PUF, 1959, entretien du 13 juillet 1926, p. 75.

²¹ « L’éternité de vie, qui est un devenir infini, supplante l’éternité de mort, qui est négativité intemporelle. » (Jankélévitch, V., *Idem*, p. 268)

²² « La force qui évolue à travers le monde organisé est une force limitée, qui toujours cherche à se dépasser à elle-même » ; « l’élan est fini et il a été donné une fois pour toutes » (*Écrits et Paroles*, vol. II, pp. 137-138 e p. 276, respectivamente.)

²³ « L’imanentisme pluraliste de *Matière et mémoire* et de *l’Évolution créatrice* se prêtait mal à l’idée d’une transcendance monothéiste... » (Jankélévitch, V., *Idem*, p. 266)

vitais. A acção da vida não pode ser compreendida à luz de um plano previamente estabelecido, como pretendem as concepções finalistas. Próprio da vida é o movimento imprevisível que a cada momento da evolução cria uma nova forma, capaz de vencer um determinado obstáculo. É justamente aí que se reflecte o sentido original do impulso vital, enquanto possibilidade de criar formas elas próprias capazes de se “prolongar em movimentos imprevistos”²⁴.

O Homem surge então como resultado de um movimento de maior complexificação no todo da evolução vital, exprimindo o seu sentido original; ele é realização de um espaço de liberdade capaz de continuar e intensificar o impulso criativo. O movimento de criação, também referido por Bergson como “supra-consciência”²⁵, lançado através da matéria, encontra na consciência humana o lugar onde a sua força criativa supera a circularidade que a matéria representa e à qual está indissociavelmente ligada:

No homem, a consciência quebra a cadeia. No homem, e somente no homem, ela se liberta. Toda a história da vida, até então, tinha sido a de um esforço da consciência para elevar a matéria, e de um esmagamento mais ou menos completo da consciência pela matéria que caía sobre ela²⁶.

Somente na consciência humana esta circularidade é quebrada, voltando a instaurar-se o sentido original do movimento vital enquanto invenção e liberdade. Acreditamos pois que a melhor forma de colocar a questão de Deus no âmbito da filosofia bergsoniana será formulando-a no horizonte da questão moral e, portanto, no seio da investigação acerca do sentido do humano em *As Duas Fontes da moral e da religião*. Aí se tornará mais claro o perfil da natureza divina, já não formulado enquanto hipótese teórica, hipótese insuficiente para um pensamento que toma o vivido como ponto de partida para a reflexão filosófica.

²⁴ « [...] Formes capables de se prolonger elles-mêmes en mouvements imprévus. » (EC, p. 249/706)

²⁵ Cf. : EC, p. 246/703 ; 261/716.

²⁶ « Chez l’homme, la conscience brise la chaîne. Chez l’homme, et chez l’homme seulement, elle se libère. Toute l’histoire de la vie, jusque-là, avait été celle d’un effort de la conscience pour soulever la matière, et d’un écrasement plus au moins complet de la conscience par la matière que retombait sur elle. » (EC, p. 264/719)

2. O ‘aberto’ e o ‘fechado’ em *As Duas Fontes da moral e da Religião*: para uma depuração das tendências divergentes

Publicada numa fase tardia da sua vida, a obra de 1932 – *As Duas Fontes da moral e da religião* – fez-se aguardar longamente quebrando o silêncio de Bergson de quase vinte e cinco anos, se exceptuarmos a publicação das recolhas de artigos dispersos entretanto publicadas. Tema igualmente tardio no conjunto da obra, o problema ético coloca-se aí numa relação íntima com a questão religiosa. Na verdade, o texto de *As Duas Fontes da moral e da religião* opera uma transformação notória no todo da obra bergsoniana, não só do ponto de vista da sua visão metafísica geral, mas também especificamente a respeito da visão do humano enquanto espaço de partilha entre o *aberto* e o *fechado*, entre o *dinâmico* e o *estático*. Esta linha de demarcação que surgia anteriormente entre o orgânico e o inerte, tal como acontecia em *A Evolução Criadora*, cuja ideia fundamental residia na posição do humano como lugar de excelência e de realização do impulso vital, surge agora no próprio seio do humano e obriga-nos a uma reavaliação do seu lugar no todo da evolução vital. Através da criação individual, o homem é precisamente o lugar no qual esse movimento original é igualmente continuado e expandido.

Todavia nem toda a criação humana é necessariamente um prolongamento desse movimento original e, precisamente por isso, Bergson faz em *As Duas Fontes da moral e da religião* uma consideração filosófica das diversas manifestações de carácter social e religioso, observando-as de acordo com o critério de fechamento e de abertura, de repetição e de superação, que aqui é definitivamente estabelecido.

Da sua análise do fenómeno religioso e ético Bergson conclui a existência de dois movimentos de direcção inversa que pautam a acção humana, distinção essa que resulta do reconhecimento de uma diferença de natureza irredutível. Começa por analisar o fenómeno da obrigação reconduzindo-o a um fenómeno cuja realidade é fundada no hábito, tornando-se portanto um movimento de carácter mecânico, cuja força reside na pressão social. Esta força que conduz a acção humana num determinado sentido é instaurada pelo instinto de sobrevivência, colocando o homem na dependência da comunidade. Na verdade, este mecanismo instaurado através do

hábito²⁷ vem desempenhar precisamente a função do instinto na vida animal, e convoca o homem a agir de acordo com o interesse da comunidade e, em última instância, com o interesse da sua sobrevivência. Analisa depois o movimento de aspiração, que identifica na criação moral humana, cuja natureza é inteiramente distinta da natureza do movimento de pressão, porquanto retoma e prolonga a natureza criativa do élan de vida.

Posto assim, em traços gerais, o problema do lugar do humano em *As Duas Fontes da moral e da religião*, pretendemos esclarecer em que medida surge a questão de Deus no seu horizonte: precisamente através da figura do místico, enquanto reencontro, continuação e expansão do movimento criativo original. A questão do divino será assim retomada a propósito da pesquisa em torno da actividade humana considerada sumamente criadora.

Após um percurso analítico pelos tipos de sociedade e religião, Bergson reconhece dois sentidos divergentes que reencontram e simultaneamente alteram as distinções já características do pensamento bergsoniano. Operando uma diferença significativa no sentido inaugural dos termos, a análise de cariz quase genealógico retoma a distinção estabelecida em *A Evolução Criadora*, entre o orgânico e o inerte, mas desta vez o avançar da investigação obriga Bergson a recolocar esta distinção no interior do próprio fenómeno da vida e história humanas.

A distensão e dispersão que a matéria representava em relação ao movimento vital serão agora associadas a um movimento que, no interior da vida, leva a espécie à repetição e circularidade exigidas pela sua sobrevivência. Bergson observa, no próprio domínio da história das sociedades e das religiões, esta função socialmente exigida e exercida quer por uma moral da obrigação, quer por uma ‘religião estática’. A primeira acumulando as funções sociais de conservação, faz da linguagem um dos instrumentos de manutenção da regularidade social; a segunda reforça o sistema de exigências sociais, assegurando as funções de sociabilidade e bem-estar que a natureza do trabalho inteligente põe em causa. A análise do funcionamento do hábito descobre um processo que vai do abstracto ao concreto, à medida que encarna um sistema de acções e comportamentos de um grupo a obrigação transforma-se em pressão e a sua violação representa uma ameaça à própria organização social. Um sistema de hábitos cuja violação representa uma ameaça transforma-se em lei, mas é

²⁷ Referimo-nos ao hábito de contrair hábitos, portanto, ao « hábito em geral », segundo o sentido utilizado por Bergson no primeiro capítulo de *Les Deux Sources de la morale et de la religion*.

então que a desobediência ao dever passa a ser uma resistência a si, pois o próprio indivíduo foi absorvido na continuidade orgânica que é o tecido social. Um percurso individual é-lhe de imediato assegurado no interior da organização social estabelecida, instituindo-se como uma tendência vigente:

Um caminho foi traçado pela sociedade; encontramos-lo aberto diante de nós e seguimo-lo [...] O dever, assim entendido, cumpre-se quase sempre automaticamente; e a obediência ao dever, se atentarmos no caso mais frequente, definir-se-ia por um deixar andar ou por um abandono.²⁸

O cumprimento da obrigação permite uma maior coesão social e a forma da sua exigência reside na própria coacção social, não numa actividade racional do sujeito de acção. Se à racionalidade cabe a construção dos modos de justificação da acção, assim como a organização dos meios necessários para a sua implementação, o mesmo não podemos dizer acerca do móbil que põe o sujeito em acção. A obrigação não é um fenómeno de natureza racional, para vencer a resistência do interesse e da necessidade, entra em acção uma força de outra ordem, capaz de mover interiormente o sujeito, à qual Bergson dá o nome de *pressão*. Todavia a obediência ao dever é simultaneamente uma resistência a si mesmo, e uma análise mais cuidada mostra-nos que a pressão social não é a única força capaz de motivar a acção humana.

Após uma longa análise do fenómeno moral, Bergson compreende que a criação individual como gesto capaz de uma ruptura profunda do tecido social supõe o contacto com o princípio original (do movimento vital); que se manifesta exteriormente sob a forma de um acto instaurador de novidade, pressupondo como seu reverso invisível uma emoção profunda e criativa. A esta força Bergson dá o nome de *aspiração*, ela constitui um movimento cuja natureza é inteiramente diversa da natureza do movimento de pressão associado à obrigação social. O seu carácter específico reside na força de aderência que convoca, e que se traduz numa adesão espontânea, uma adesão que opera no sujeito uma transformação radical, capaz de quebrar o fechamento que a obrigação social representava.

A descoberta destas *duas fontes* da vida moral – obrigação e aspiração – permite-nos de imediato visualizar dois movimentos que se desenham, provenientes de uma mesma origem vital, o primeiro conduz à sobrevivência e manutenção da espécie, o

²⁸ « Une route a été tracée par la société nous la trouvons ouverte devant nous et nous la suivons [...] Le devoir, ainsi entendu, s'accomplit presque toujours automatiquement; et l'obéissance au devoir, si l'on s'en tenait au cas le plus fréquent, se définirait un laisser-aller ou un abandon. » (DS, p. 13/990)

segundo permite à personalidade individual quebrar o círculo repetitivo em que vivia e, superando a forma da espécie, assumir a exigência de criação que o impulso de vida contém virtualmente.

Mas estes dois movimentos não designam apenas dois tipos de vida moral, inserem-se simultaneamente num sistema maior cujo prolongamento reside na religião. *Estática* ou *dinâmica*, a religião surge como um modo institucional de fundamentar os dois tipos de moral, a primeira, funciona sobretudo como uma mitologia cuja “função fabuladora” visa acalmar a inquietação da inteligência perante a sua própria finitude; a segunda, diz respeito a esse movimento de aspiração onde se anuncia a possibilidade de uma nova vida cujo limite deixa de estar circunscrito a uma determinada sociedade, implicando abertura a um âmbito imprevisível, de matriz universal, sem um objecto definido: ela é fundamentalmente inclusiva.

A questão levantada por Bergson parece-nos bem clara, e concentra em si o essencial do contributo da sua obra no âmbito da moral, que podemos resumir da seguinte forma: entre o amor patriótico ou familiar e o amor da humanidade existe uma diferença de natureza irredutível, somente o último permite a criação de uma nova via:

Num primeiro olhar, a consciência percebe entre os dois primeiros sentimentos [amor patriótico ou familiar] e o terceiro [amor da humanidade] uma diferença de natureza. Aqueles implicam uma escolha e, conseqüentemente, uma exclusão: poderão incitar à luta; e não excluem o ódio. Este não é senão amor. Aqueles avançam directamente para o objecto que os atrai. Este não cede à atracção do seu objecto, não o visou; lançou-se mais longe, e atinge a humanidade apenas na medida em que a atravessa”²⁹.

Estes dois tipos de sentimentos apresentam dois tipos de acção de naturezas inteiramente diversas, o primeiro, repetitivo e circular, representa na vida humana o sentido de preservação e subsistência existente já nas restantes espécies animais; o segundo implica uma abertura, uma possibilidade criativa ímpar.

Esta actividade supremamente criativa será pois visível na experiência e na vida do homem que servirá aqui de modelo e de inspiração: referimo-nos ao místico. É precisamente após um longo contacto com os testemunhos do misticismo cristão que Bergson vê diante de si o modelo supremo de uma experiência completa, cuja acção

²⁹ « Au premier coup d’œil, la conscience aperçoit entre les deux premiers sentiments et le troisième une différence de nature. Ceux-là impliquent un choix et par conséquent une exclusion: ils pourront inciter à la lutte ; ils n'excluent pas la haine. Celui-ci n'est qu'amour. Ceux-là vont tout droit se poser sur un objet qui les attire. Celui-ci ne cède pas à un attrait de son objet; il ne l'a pas visé ; il s'est élançé plus loin, et n'atteint l'humanité qu'en la traversant. » (DS, p. 35/1007)

representa o prolongamento natural de um princípio criativo. De acordo com os relatos das personalidades místicas, após um primeiro momento de contemplação, a força do seu contacto com uma fonte inesgotável de energia transforma-os em instrumento divino. A figura do místico cristão ganha então relevância relativamente às restantes tradições místicas, precisamente pela sua força activa, que se dirige aos restantes seres humanos sob a forma de amor fraterno e incondicional, sem conhecer limites de qualquer espécie. A acção do místico é capaz de romper o círculo fechado da *pressão* social e abrir a uma esperança de renovação. Seguidos que são pelos outros, estes homens de excepção criam uma nova via, desencadeando a adesão de todos a uma nova moral – uma moral de *aspiração*.

A acção dessas personalidades privilegiadas onde o impulso vital se continua em generosidade e amor incondicional, pelo seu carácter radicalmente novo e criador, muito além de mostrar a abertura universal ao outro, por contraposição com uma moral fechada, revela igualmente a sua união inequívoca a uma *origem*, desvelando, em última instância, um sentido renovado do humano.

Poderíamos dizer que este segundo tipo de moral, opondo-se à moral fechada, difere da primeira na medida em que é *propriamente humana*, em vez de ser simplesmente social, sem que haja entre as duas nenhum tipo de continuidade: “[...] Não é alargando a cidade que chegamos à humanidade, entre uma moral social e uma moral humana a diferença não é de grau mas de natureza”³⁰. Enquanto a primeira é geral e se restringe à aceitação de uma lei, a segunda apoia-se na inspiração trazida por um modelo comum. “Enquanto que a obrigação natural é pressão ou força, na moral completa e perfeita existe um apelo”³¹.

Contudo, este segundo tipo de moral não pode ser caracterizado simplesmente como amor da humanidade, pois essa não é, na verdade, a sua essência. Se o amor da humanidade é constitutivo desta moral é enquanto resultado da acção de uma espécie de corrente que se lança atravessando a humanidade inteira. A sua força reside no seu carácter emotivo, definido por Bergson como um movimento da alma, cujo dinamismo propulsivo é essencialmente exigência de criação. A *aspiração* define-se então como um movimento cujo carácter criativo deriva da uma natureza emotiva,

³⁰ « [...] Ce n'est pas en élargissant la cité qu'on arrive à l'humanité : entre une morale sociale et une morale humaine la différence n'est pas de degré, mais de nature. » (DS, p. 31/1004)

³¹ « Tandis que l'obligation naturelle est pression ou poussée, dans la morale complète et parfaite il y a un appel. » (DS, p. 30/1003)

como uma vaga que absorvesse em si aqueles que a presenciam ou dela recebem notícia.

É através desta vocação ética tardia que o bergsonismo se abre à transcendência. Bergson descobre na intuição mística, e na corrente criativa que ela desencadeia, o sentido da aspiração que quebra as barreiras da pressão social, como única força capaz de romper o laço da natureza que nos prende ao bem-estar e ao prazer individuais.

Desde o seu momento inaugural que víamos pronunciar-se, no pensamento bergsoniano, este movimento cuja particularidade indicia uma diferença de natureza irreduzível relativamente ao carácter regional e social da obrigação. Constituindo-se como prolongamento do sentido *original* do impulso vital, a experiência mística vem a ser a única actividade plenamente reveladora do sentido do humano.

É pois na excepcionalidade da actividade do místico que a força criativa do impulso vital se continua, excepção esta que se constitui como a única actividade individual cuja novidade reside na sua capacidade de se comunicar espontaneamente, de se constituir em modelo de acção, capaz de revelar um sentido de humanidade ausente da circularidade social.

[...] É necessário passar pelo heroísmo para chegar ao amor. Além disso, o amor não se apregoa; ele tem apenas que mostrar-se, e a sua simples presença poderá colocar outros homens em movimento. É que ele é, ele próprio, regresso ao movimento, e emana de uma emoção – comunicativa como toda a emoção – semelhante ao acto criador. A religião exprime à sua maneira esta verdade dizendo que é em Deus que amamos os outros homens.³²

Enquanto experiência do amor divino, a vida do místico é um prolongamento dessa exigência de criação, traduzida pela emoção, que nos era já revelada na evolução vital através do movimento criativo, capaz de gerar novas formas: novas espécies vivas. Com a intuição mística revela-se pois a possibilidade de contacto com esse princípio que dispensa os moldes de uma inteligência operativa para se concentrar num movimento cuja natureza amorosa é eminentemente criativa.

A experiência mística não será somente expressão da solidariedade de todos os indivíduos da espécie humana envolvendo-as num movimento senão comum pelo menos comunicável, mas é também ilustração viva do vínculo da personalidade do

³² « [...] Il faut passer ici par l'héroïsme pour arriver à l'amour. L'héroïsme, d'ailleurs, ne se prêche pas ; il n'a qu'à se montrer, et sa seule présence pourra mettre d'autres hommes en mouvement. C'est qu'il est, lui-même, retour au mouvement, et qu'il émane d'une émotion – communicative comme toute émotion – apparentée à l'acte créateur. La religion exprime cette vérité à sa manière en disant que c'est en Dieu que nous aimons les autres hommes. » (DS, p. 51/1019)

místico ao princípio original do impulso, pelo qual a sua natureza ganha uma nova dimensão ultrapassando o simples ser humano social que reconhecíamos na experiência da submissão à obrigação.

Esta actividade supremamente criativa não permite apenas esclarecer qual a direcção do impulso vital, mas também dizer-nos de onde ele procede: constituindo o lugar da mais alta *criação* humana será pois também o melhor espelho da natureza do princípio *criador* que a inspira.

A intuição mística representará de facto uma continuação e mesmo uma intensificação do *impulso* original, mas esta intensificação inclui um movimento que simultaneamente leva o homem a agir contra a sua inclinação *natural*. Destaca-se, pois, pelo gesto de ruptura relativamente ao movimento que exigia uma moral fechada e configurava uma religião estática com uma “função fabuladora”, servindo de suporte à preservação social.

Ora, a religião dinâmica, fundada pelo misticismo completo, introduz na história uma ruptura excepcional, cujo carácter de excepcionalidade estava virtualmente contido no movimento vital, representando precisamente o sentido *original* de um movimento cuja interrupção deriva num sentido *originário*. É da complementaridade destas duas *fontes* da moral e da religião que se faz a vida concreta e actual.

Referindo-se à moral fechada e à religião estática como sinónimo do fechamento de um movimento *original*, Bergson não pretende referir-se a uma espécie de primitividade definitivamente ultrapassada pela sociedade actual, pelo contrário, crê que essas duas fontes, são visíveis na realidade concreta, constituem-na e fazem dela um movimento com uma dupla tensão³³.

Se a figura do místico é uma figura real, ela representa, por outro lado, a possibilidade humana inaudita de um movimento supremamente criativo, surgindo em *As Duas Fontes da moral e da religião* como modelo de supra-humanidade, onde a exigência de criação que caracteriza o sentido original do impulso vital é vivificada.

³³ A existir uma dimensão trágica no pensamento de Bergson encontrá-la-íamos aqui, na medida em que o movimento de abertura contido no movimento vital significa, simultaneamente, um esforço da personalidade para restabelecer um sentido original que, de algum modo, pode ser visto como um movimento contra a sua própria natureza.

2.1. O misticismo completo e a experiência do divino

A reflexão sobre estes homens que criam um ideal, vivendo-o, conduz-nos naturalmente à fonte onde encontram inspiração e força. Uma análise das várias correntes místicas conhecidas leva Bergson a eleger o misticismo cristão, como aquele onde a força da experiência contemplativa se transforma e transforma o mundo pela sua expressão - na própria acção. O místico é o homem que torna a humanidade divina, unindo a sua vontade à vontade de Deus, faz daquela um instrumento desta, alarga o domínio da sua experiência a uma actividade que é reflexo de uma experiência renovadora. Bergson refere-se nestes termos unicamente em relação a um misticismo completo, que supera a contemplação para se tornar um “veículo” da corrente de criação que o atravessa:

O misticismo completo é, com efeito, aquele dos grandes místicos cristãos. Deixemos de lado, por agora, o seu cristianismo, e consideremos neles a forma sem a matéria. (...) Concentrando-se em si mesmos para se empenharem num esforço inteiramente novo, eles romperam um canal; uma imensa corrente de vida tomou-os; da sua vitalidade acrescida desprende-se uma energia, uma audácia, um poder de concepção e de realização extraordinários³⁴.

Contudo, Bergson faz questão de ressaltar que o reconhecimento da experiência mística e a sua valorização filosófica implica primeiramente um trabalho de reflexão, baseado na experiência e na razão; somente esse trabalho permite ao filósofo considerar verosímil “a existência de uma experiência privilegiada, pela qual o homem entraria em comunicação com um princípio transcendente.”³⁵ A intuição mística representaria esta experiência privilegiada que obtém, em relação à intuição filosófica, um dado complementar.

No *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* a intuição filosófica aparecia-nos primeiramente como descoberta e coincidência com a *duração* criadora da consciência; mais tarde, em “Introduction à la métaphysique”, constituir-se-ia como o método segundo o qual se constitui um pensamento *sub specie durationis*,

³⁴ « Le mysticisme complet est en effet celui des grands mystiques chrétiens. Laissons de côté, pour le moment, leur christianisme, et considérons chez eux la forme sans la matière. [...] Se ramassant sur eux-mêmes pour se tendre dans un tout nouvel effort, ils ont rompu une digue ; un immense courant de vie les a ressaisis ; de leur vitalité accrue s’est dégagé une énergie, une audace, une puissance de conception et de réalisation extraordinaires. » (DS, pp. 240-241/1168).

³⁵ « Nous reconnaissons pourtant que l’expérience mystique, laissée à elle-même, ne peut apporter au philosophe la certitude définitive. Elle ne serait tout à fait convaincante que si celui-ci était arrivé par une autre voie, telle que l’expérience sensible et le raisonnement, fondé sur elle, à envisager comme vraisemblable l’existence d’une expérience privilégiée, par laquelle l’homme entrerait en communication avec un *principe transcendant*. » (DS, 263 1185-1186. Sublinhado nosso.)

num esforço de coincidência com a mutabilidade do real. Ora a veracidade da experiência privilegiada de contacto com um princípio transcendente funda-se no seu carácter intuitivo, todavia é fundamentalmente pela sua manifestação no amor, cuja natureza dispensa a reciprocidade e o reconhecimento, que ela mostra o seu verdadeiro alcance. Aquilo que a torna representativa de um novo sentido do humano (como espaço de realização livre) é justamente este seu carácter dinâmico, a inevitabilidade da sua acção e a incondicionalidade na expressão do amor criativo.

O valor do misticismo completo reside pois no facto de a alma mística não se deter no primeiro estágio contemplativo: a presença de uma energia cuja força é *incompreensível* compele o místico à acção; o contacto parcial com um princípio transcendente leva-o a fazer da sua vontade um instrumento da acção divina, transformando-se numa “[...] alma simultaneamente agente e ‘agida’, cuja liberdade coincide com a actividade divina.”³⁶

A alma mística torna-se veículo: a sua experiência de uma fonte inesgotável de vida permite-lhe eliminar da sua personalidade tudo o que lhe é acessório, para se tornar expressão simples de uma energia criativa que compele à acção. A realização desse amor não será pois a simples manifestação de uma fraternidade recomendável em nome da razão nem, muito menos, o prolongamento de um instinto compassivo pelo género humano. Através de Deus, e em Deus, o místico ama toda a humanidade com um amor divino, que excede a sensibilidade e a razão, contendo-as e superando-as na sua expressão necessariamente limitada. Nas palavras de Bergson,

um tal amor está na própria origem da sensibilidade e da razão, como de todas as outras coisas. Coincidindo com o amor de Deus pela sua obra, amor que tudo fez, ele entregaria a quem soubesse interrogá-lo o segredo da criação. Ele é mais de essência metafísica do que moral³⁷.

Por isso mesmo, o seu fim último seria a “divinização” da humanidade, convertendo em “esforço criador” aquilo que, por definição, representa uma paragem do impulso vital: fazer da circularidade que a espécie representa um movimento criativo que se assume como prolongamento do princípio original.

³⁶ « [...] Âme à la fois agissante et « agie », dont la liberté coïncide avec l’activité divine. » (DS, p. 246/1172)

³⁷ « Car un tel amour est à la racine même de la sensibilité et de la raison, comme du reste des choses. Coïncidant avec l’amour de Dieu pour son œuvre, amour qui a tout fait, il livrerait à qui saurait l’interroger le secret de la création. Il est d’essence métaphysique encore plus que morale. » (DS, p. 248/1174)

Se o misticismo é precisamente esta manifestação do impulso criativo cuja experiência implica a união da vontade humana à vontade divina, ele representa então a assunção do verdadeiro sentido do humano na medida em que é assunção da dimensão criativa do *élan* vital, do seu sentido original. Como tal, compreendemos que a questão de Deus, os problemas da sua existência e da sua natureza devam ser abordados no horizonte da actividade humana supremamente criativa. Assinalando este momento de realização plena do humano, assinala-se pois também o momento em que a acção do místico é simultaneamente comunicação e manifestação da natureza do princípio original (da acção) enquanto *amor*. Desta forma,

a experiência mística [...] alberga um significado metafísico incontornável da própria humanidade [...] ao apresentar a ideia-limite de uma coincidência parcial com o próprio mistério da acção criadora³⁸.

Quando se refere à natureza da experiência mística, Bergson considera-a sempre o modelo ao qual a filosofia deve recorrer, caso pretenda compreender a natureza do divino. Rejeita assim todas as concepções de inspiração aristotélica que remetem para um princípio lógico, um motor imóvel, considerado abstractamente, cuja natureza dificilmente poderia ser associada à realidade dinâmica e criativa que preenche a experiência mística. As posições que apontam para uma origem *ex nihilo* ou de um princípio de natureza lógica, estranhas à temporalidade criativa, tornam-se incompreensíveis para uma filosofia onde a existência do tempo e do movimento são a expressão mesma de uma realidade maximamente criadora; de uma realidade cujo princípio somente pode ser compreendido como acção contínua e liberdade, ou seja, como vida e amor.

A experiência mística permite pois a Bergson o passo em frente que as conclusões de *A Evolução Criadora* suspendiam, se o tempo é uma realidade absoluta que a evolução vital manifesta, o princípio ao qual acederemos na busca de uma origem do movimento vital não pode deixar de ser acção incessante e criação contínua.

“Os místicos deixam de lado aquilo a que damos o nome de ‘falsos problemas’”³⁹, aos quais se atribuem os paradoxos insolúveis em torno da ideia de Deus, assim como todas as definições lógicas de um princípio cujas propriedades

³⁸ Umbelino, L., “Nota de apresentação” a H. Bergson, *As Duas Fontes da Moral e da Religião*, trad. Miguel Serras Pereira, Coimbra : Almedina, 2005, p. 10.

³⁹ « [...] Les mystiques laissent de côté ce que nous appelions les “faux problèmes”. » (DS, 266/1188)

difícilmente se articulariam com o universo que conhecemos. As questões teológicas acerca da natureza da alma, do sofrimento humano e do mal moral, tornam-se, perante a experiência positiva de uma realidade plena, cuja natureza leva à acção e ao amor da humanidade, perfeitos paradoxos derivados de meras ilusões intelectuais.

As ilusões que conduzem à criação de “falsos problemas”, inerentes à própria estrutura da inteligência humana, desaparecem para uma experiência individual cujo carácter intuitivo concilia numa visão simples uma realidade positiva:

O místico não mais se inquietará perante as dificuldades acumuladas pela filosofia em torno dos atributos ‘metafísicos’ da divindade; [...] ele crê ver aquilo que Deus é, não tem qualquer visão do que Deus não é. É pois sobre a natureza de Deus, imediatamente apreendida naquilo que ela tem de positivo, quero dizer de perceptível aos olhos da alma, que o filósofo deverá interrogá-lo⁴⁰.

Ora, a palavra e a vida do místico revelam a natureza amorosa desse princípio cujo carácter emotivo é eminentemente criativo, atravessando a humanidade, assim como a própria evolução vital. O filósofo que pretenda formular a experiência mística dirá pois, segundo Bergson:

Deus é amor, e é objecto de amor: todo o contributo do misticismo está aqui. Deste duplo amor o místico nunca terá acabado de falar. A sua descrição é interminável porque a coisa a descrever é inexprimível. Mas o que ela diz claramente é que o amor divino não é uma propriedade de Deus: é o próprio Deus⁴¹.

Somente a reflexão sobre esta experiência e sobre a vida por ela anunciada, considerando o ideal absolutamente novo que esta introduz, nos conduz à fonte que a inspira. Fonte que pode ser compreendida à imagem daquele centro de acção que ficara delineado em *A Evolução Criadora*, mas que ganha com o misticismo completo um carácter transcendente, acessível parcialmente a uma experiência que ultrapassa os limites estritamente conceptuais da inteligência humana, sendo simultaneamente comunicação e manifestação do princípio criador, enquanto *emoção criativa*.

⁴⁰ « [...] Le mystique ne s'inquiétera pas davantage des difficultés accumulées par la philosophie autour des attributs « métaphysiques » de la divinité ; [...] il croit voir ce que Dieu est, il n'a aucune vision de ce que Dieu n'est pas. C'est donc sur la nature de Dieu, immédiatement saisie dans ce qu'elle a de positif, je veux dire de perceptible aux yeux de l'âme, que le philosophe devra l'interroger. » (DS, p. 267/1189)

⁴¹ « Dieu est amour, et il est objet d'amour : tout l'apport du mysticisme est là. De ce double amour le mystique n'aura jamais fini de parler. Sa description est interminable parce que la chose à décrire est inexprimable. Mais ce qu'elle dit clairement, c'est que l'amour divin n'est pas quelque chose de Dieu : c'est Dieu lui-même. » (DS, p. 267/1189)

Que significação filosófica última poderíamos atribuir à experiência do misticismo completo? Diríamos que se trata fundamentalmente de uma actividade da personalidade inteira do místico, onde ver e querer se convertem num movimento único com uma dupla tensão. A experiência mística torna visível a indissociabilidade entre emoção e criação, essencial para uma consideração filosófica da natureza do divino. A emoção de que nos fala o místico não se refere somente à natureza da sua experiência íntima, mas esclarece fundamentalmente a natureza criativa última do amor divino. A experiência do místico autorizar-nos-ia, enfim, a pensar o universo enquanto “aspecto visível do amor divino”⁴².

Se a religião estática desempenhava a função de acalmar a inquietude humana, através da sua ‘função fabuladora’, a religião dinâmica, fundada pelo misticismo completo, é ela própria manifestação do movimento de abertura que integra o impulso vital, superando a tarefa de autopreservação e ultrapassando definitivamente o estatuto “biológico” da espécie.

É certo que encontramos na experiência mística o prolongamento do impulso criativo original, de um amor que é exigência de criação, e cujo carácter *infinito* é restaurado pelo amor *inclusivo* que a acção do místico presentifica. Contudo, o amor da humanidade exige que a acção do indivíduo ultrapasse aquela tendência inerente à vida que representa o fechamento e a conservação espécie.

É como acontecimento fundador de uma religião dinâmica que o misticismo completo marca o contexto da metafísica bergsoniana, enquanto *reconfiguração do sentido do humano* que nos encaminha para a questão de Deus: na medida em que instaura um gesto de revivificação do princípio criativo que percorre tanto a acção humana quanto a própria evolução da vida.

Este acontecimento que ganha no final de *As Duas Fontes da moral e da religião* o seu verdadeiro alcance traduz aquilo que anunciávamos desde o início deste capítulo: o misticismo completo significa a revelação do *movimento de abertura*, anunciado desde os primeiros trabalhos de Bergson, relativamente ao problema da liberdade e da criação e através da experiência da duração. Porém, apenas enquanto criação moral, fundadora de uma moral *aberta* e de uma religião *dinâmica*, aquela

⁴² « Dans ces conditions, rien n’empêche le philosophe de pousser jusqu’au bout l’idée, que le mystique lui suggère, d’un univers qui ne serait que l’aspect visible de l’amour et du besoin d’aimer, avec toutes les conséquences qu’entraîne cette émotion créatrice, je veux dire avec l’apparition d’êtres vivants où cette émotion trouve son complément (...) ici nous ne sommes plus que dans le domaine du vraisemblable. » (DS, p. 271/1192)

concepção (de liberdade) ganha todo o seu sentido, revelando-se na vida do místico e na forma do seu amor pela humanidade. Esta reformulação do conceito de liberdade, em virtude da consideração da experiência do misticismo completo, expõe definitivamente o sentido original do movimento vital, identificando o verdadeiro *sentido da liberdade* humana com a natureza da *acção divina*.

3. Relação entre tendências divergentes: o contributo de *As Duas Fontes da moral e da religião*

Tal como afirmámos no início deste capítulo, a leitura de *As Duas Fontes da moral e da religião* permite-nos não só encontrar uma visão conclusiva sobre a discussão em torno do monismo ou dualismo da filosofia bergsoniana, mas também lançar um olhar retrospectivo sobre o resultado das obras anteriores. Na obra de 1932 é significativamente mais explícito o tipo de relação que se estabelece entre as tendências divergentes que caracterizam os fenómenos morais e religiosos.

Tal como afirma F. Worms na sua obra *Bergson ou les deux sens de la vie*, “Aquilo que o místico ensina ao filósofo é [...] o seguinte: a saber que o fechamento e a abertura não são apenas dimensões morais da relação da humanidade consigo própria, mas também dimensões metafísicas da relação do homem à vida, ao seu princípio primeiro, e ao universo no seu conjunto”⁴³. É justamente na medida que compreendemos o alcance metafísico da obra de 1932 que a consideramos um momento essencial para uma compreensão mais completa da posição bergsoniana de fundo em torno do problema do monismo ou dualismo da sua filosofia.

Numa breve retrospectiva diríamos que em *Matéria e Memória* as tendências divergentes representavam, em última instância, limites máximo e mínimo da tensão temporal, e em *A Evolução Criadora* a matéria era resultado de uma interrupção ou inversão do élan vital. No primeiro caso, éramos conduzidos fundamentalmente a uma visão monista – a que demos o nome de “monismo qualitativo” – que admitia níveis de tensão diferenciados no interior do espectro temporal; no segundo, somos conduzidos a uma visão dualista mas, ainda assim, ambígua, na medida em que nos

⁴³ « Ce que le mystique apprend au philosophe c’est [...] ceci : à savoir que la clôture et l’ouverture ne sont pas seulement les dimensions morales de la relation de l’humanité à elle-même, mais aussi les dimensions métaphysiques de la relation de l’homme à la vie, à son principe premier, et à l’univers dans son ensemble ! » In Worms, F., *Bergson ou les deux sens de la vie*, Paris : PUF, 2004, p. 343.

permite compreender a matéria como resultado da interrupção do élan vital. Resumidamente diríamos que para uma compreensão mais completa do tipo de visão metafísica que encontramos no pensamento bergsoniano a obra de 1932 é fundamental, não só por tornar mais explícita a relação existente entre as tendências divergentes, mas também por clarificar a especificidade da relação de cada tendência à fonte original da vida (algo que estava apenas implícito nas obras anteriores).

Aquilo que surge aparentemente como uma dualidade, a dualidade que se estabelece por meio da diferença de natureza entre o aberto e o fechado, o estático e o dinâmico, consiste enfim na diferença de modos de relação ao sentido original do élan:

[...] O filósofo tem o direito de falar de duas fontes, de onde derivam as duas formas da moral e da religião: por um lado a sociedade e, mais profundamente, a estrutura do ser humano e, por outro, a graça distribuída por certas almas privilegiadas que, por sua vez, propagam o élan que receberam. Porém, *a dualidade das fontes não poderia disfarçar o facto de uma e a outra provirem de uma única fonte: a Vida incessantemente criadora* [...].⁴⁴

A dualidade de fontes mostra-se enquanto dupla modalidade de relação à fonte criadora da Vida, tornando-se assim mais explícito o tipo de relação existente entre tendências divergentes e mais clara a especificidade da sua relação com o élan original. Tal significa que as duas tendências apontam para uma única fonte, contudo elas não se equivalem entre si, uma delas – a que damos o nome de original – retoma e prolonga o élan criativo, revelando assim o seu sentido original; a outra – a que chamámos originária – representando fechamento e repetição revela um sentido secundário ou derivado do primeiro e é dessa relação que retira o seu sentido.

Tal como afirma F. Worms a este respeito, trata-se de “dois aspectos indissociáveis de um mesmo fenómeno, a vida, ao qual reenviam as duas espécies de moral e religião. [...] O que explica que a moral fechada não é mais do que uma fonte secundária, enquanto que a moral aberta revela uma fonte primeira, origem última da própria fonte secundária.”⁴⁵

⁴⁴ « (...) Le philosophe a le droit de parler de deux sources, d'où dérivent deux formes de la morale et de la religion : d'une part la société et, plus profondément, la structure de l'être humain et, d'autre part, la grâce diffusée dans certaines âmes privilégiées qui, à leur tour, propagent l'élan qu'elles ont reçu. Cependant, la dualité des sources ne saurait masquer le fait que l'une et l'autre proviennent d'une source unique : la Vie incessamment créatrice [...]. »

⁴⁵ « Ce sont donc bien deux aspects indissociables d'un même phénomène, la vie, auquel renvoient les deux sortes de morale et de religion. (...) Ce qui explique la morale close n'est qu'une source

O élan de vida está presente em ambas as tendências, sendo que a primeira constitui o seu prolongamento, revelando também o sentido original, enquanto que a segunda representa uma derivação do movimento criativo em ensimesmamento ou circularidade. Se a moral aberta e a religião dinâmica expõem definitivamente o sentido original do élan de vida enquanto criação e superação, abertura à humanidade ou, nas palavras bergsoniana “amor da humanidade”; a religião estática e a moral fechada traduzem um sentido, também ele próprio à vida humana, mas secundário, derivado do primeiro, designando a necessidade humana de preservação e subsistência. Nas palavras do autor:

a humanidade só acede ao seu sentido metafísico abrindo-se, graças ao esforço do místico, a uma relação a um outro que se revela também ele em relação consigo, e que lhe revela simultaneamente os limites do seu fechamento anterior sobre si!⁴⁶

O místico revela ao filósofo o sentido original do élan na medida em que ele próprio e a sua experiência o encarnam, devolvendo-lhe, ademais, a outra face da vida social e humana enquanto ensimesmamento ou estagnação. *As Duas Fontes da moral e da religião* esclarecem a dualidade de sentidos que de modo diverso apontam para um princípio original – caracterizando simultaneamente o sentido da acção humana – uma revelando ser o seu prolongamento, a outra afastando-se dele na medida em que representa o seu enquistamento.

No âmbito de *As Duas Fontes da moral e da religião* somos conduzidos a pensar a tensão entre dualismo e monismo de um modo diverso, as tendências divergentes não representam apenas limites equivalentes da tensão temporal, ou aspectos meramente complementares da moral e da religião, designam modos desiguais de manifestação da origem.

Será o “monismo qualitativo” apresentado como hipótese no final do Capítulo 4 ainda compatível com a visão dual veiculada em *As Duas Fontes da moral e da religião*? A *preponderância* de uma das tendências sobre a outra em termos de sentido obriga-nos a repensar a dualidade no interior da unidade. Se a segunda tendência (secundária) ganha o seu sentido em função da primeira (original), e se esta

secondaire, alors que la morale ouverte révèle une source première, origine ultime de la source secondaire elle-même. » In Worms, F., *Bergson ou les deux sens de la vie*, Paris : PUF, 2004, p. 343.

⁴⁶ « [...] l’humanité n’accède à son sens métaphysique qu’en s’ouvrant, grâce à l’effort du mystique, à une relation à un autre qui se révèle lui-même en relation avec lui, et qui lui révèle du même coup les limites de sa clôture antérieure sur soi ! » (Worms, F., *Idem*, p. 343)

revela o sentido criativo do élan, podemos dizer que a dualidade de sentidos remete ainda para a unidade. Um sentido de unidade muito particular que não só permite ritmos diferenciados de tensão, exprimindo a multiplicidade do real, mas se manifesta ainda de acordo com uma tensão própria da Vida e da acção humana, num movimento duplo de aspiração e fechamento.

CAPÍTULO 8
PARA UMA METAFÍSICA NO TEMPO

1. Ponto de situação

Nos primeiros capítulos da nossa dissertação procurámos mostrar em que medida a experiência da duração permitia a Bergson começar a estabelecer os critérios segundo os quais o seu método de investigação viria a constituir-se. Nos capítulos 4, 6 e 7 procurámos acompanhar de perto o estabelecimento progressivo e a aplicação desse método, segundo o procedimento de diferenciação das linhas divergentes constitutivas da realidade concreta. Este nosso caminho implicava contudo um conjunto de questões prévias que excediam a problemática metodológica propriamente dita e às quais não podíamos responder de imediato. Uma vez estabelecido o tempo enquanto natureza última das coisas, surgiam três grandes questões com as quais cada momento da dissertação se relaciona indirectamente:

- A. Se a realidade é temporal, como se constrói um pensamento “*sub specie durationis*”?
- B. Devemos considerar a existência de uma única duração, segundo ritmos diferenciados, ou de uma multiplicidade de durações descontínuas entre si?
- C. Que compreensão da metafísica resulta da afirmação do tempo enquanto realidade última?

Procurámos ao longo da dissertação explorar as respostas possíveis a estas questões, à medida que analisávamos as problemáticas particulares sobre as quais Bergson se debruçava, avançando mesmo algumas hipóteses. Neste capítulo procuraremos fazê-lo de um modo mais claro e sistemático, conjugando o resultado da nossa leitura com a visão bergsoniana do seu próprio método. Para tal recorreremos aos artigos reunidos em 1934 sob o título *La Pensée et le Mouvant*, publicados entre 1903 e 1923 que, conjuntamente com os dois ensaios introdutórios que os

acompanham, adquirem uma função de sistematização no âmbito da filosofia bergsoniana. A estrutura que incutimos a esta última secção corresponderá ao conjunto de questões acima enunciadas, segundo três grandes pontos: i) a intuição segundo Bergson: recuperação do imediato e desconstrução dos falsos problemas; ii) a constituição de um pensamento “sub specie durationis”; e iii) a metafísica bergsoniana e a tarefa da Filosofia.

2. A metafísica natural da inteligência humana: três ilusões fundamentais

No 4º capítulo de *A Evolução Criadora*, Bergson identificava o conjunto de ilusões intelectuais que ao longo dos séculos condenaram o pensamento especulativo à constituição de um conjunto de falsos problemas. Com efeito, o esforço de desconstrução dos falsos problemas, tal como Bergson afirma, é um dos principais contributos da intuição; ela permite, pela simplicidade com que se apresenta, dissipar os caminhos ilusórios da inteligência.

As ilusões da inteligência resultam essencialmente do uso de um conjunto de estruturas do pensamento, formuladas de acordo com as exigências da acção e erroneamente transpostas para a especulação filosófica. Quando utilizadas pelo pensamento especulativo, sem um juízo crítico prévio, elas dão origem a um conjunto de aporias que conduzem a filosofia a uma de duas atitudes: a adopção em alternância de visões concorrentes entre si ou a humilhação da razão. Contudo, diz-nos Bergson, “a relatividade do conhecimento não é definitiva. Desfazendo aquilo que os hábitos fizeram, restabeleceremos a intuição na sua pureza primeira e recuperaremos o contacto com o real.”¹ Ora é esse contacto com o real que o método bergsoniano, através da intuição, procurará devolver ao discurso filosófico.

Contudo, o contacto imediato com o real, que a intuição supõe, não pode ser identificado com um momento único e isolado, ao invés, a recuperação do imediato implica um conjunto de momentos diversos, mais facilmente identificável com um método feito de vários procedimentos. O primeiro momento seria aquele que identificamos com a suspensão dos quadros mentais, interpostos entre nós e a realidade e, contudo, esta suspensão é já o resultado da experiência “confusa” do

¹ « La relativité de la connaissance ne serait donc pas définitive. En défaisant ce que ces besoins ont fait, nous rétablirions l'intuition dans sa pureté première et nous reprendrions contact avec le réel. » (MM, 205/321)

contacto com a duração. Essa experiência permitirá informar a inteligência acerca dos caminhos que não devem ser seguidos, adquirindo assim um “poder de negação” capaz de contribuir para a desconstrução dos erros da inteligência:

Diante das ideias correntemente aceites, das teses que parecem evidentes, das afirmações que tinham passado por científicas até ao momento, ela sopra à orelha do filósofo a palavra: Impossível (...). Impossível, pois uma certa experiência, confusa, talvez, mas decisiva, te fala pela minha voz, ela é incompatível com os factos alegados e com as razões dadas, esses factos devem ser mal observados, esses raciocínios falsos. Força singular esta potência intuitiva de negação.²

Quando, por exemplo, em *A Evolução Criadora*, Bergson demonstra a necessidade de elaborar uma teoria do conhecimento que permita repensar o fenómeno da vida, são justamente os contributos da intuição, e a sua “potência de negação”, que lhe permitirão desfazer as ilusões que se escondem por detrás das grandes aporias relativas à compreensão do fenómeno vital.

Ora essa “potência de negação” conjuntamente com o contacto com a plenitude do real estarão na origem do momento crítico da filosofia bergsoniana, momento que tem por principal objectivo afastar os hábitos intelectuais mais enraizados no entendimento humano. Em cada uma das suas obras, e a respeito de cada um dos problemas tratados, Bergson procederá a uma espécie de genealogia dos hábitos do entendimento, procurando progressivamente afastar aquilo a que dá o nome de “lógica da negatividade”.

Percorrendo os principais momentos da metafísica ocidental, desde a antiguidade até à filosofia moderna, Bergson procura identificar justamente a diversidade de configurações que essa lógica assume, nomeadamente nas ideias de ‘nada’, ‘desordem’ e ‘possibilidade’, justamente por contraposição à experiência de plenitude que o espírito apreende quando se recoloca na continuidade da duração.

Começando naturalmente pela filosofia antiga, Bergson considerará tanto as filosofias da escola eleata como o pensamento platónico e aristotélico numa espécie de síntese retrospectiva do pensamento grego. Plotino desempenhará nessa síntese um

² “Devant des idées couramment acceptées, des thèses qui paraissaient évidentes, des affirmations qui avaient passé jusque-là pour scientifiques, elle soufflé à l’oreille du philosophe le mot: *Impossible* [...]. Impossible, parce qu’une certaine expérience, confuse peut-être mais décisive, te parle par ma voix, qu’elle est incompatible avec les faits qu’on allègue et les raisons qu’on donne, et que dès lors ces faits doivent être mal observés, ces raisonnements faux. Singulière force que cette puissance négative négation » In Bergson, H., « L’intuition philosophique » [1911], *La Pensée et le Mouvant*, Paris, PUF, 1963 (2^e. Ed), p. 120/1348.

lugar essencial, considerado por Bergson o principal representante da filosofia grega, não só enquanto apogeu de uma tradição, mas sobretudo como lente através da qual será lida a filosofia posterior. Esta síntese retrospectiva não tem por objectivo realizar uma sistematização que anule as diferenças entre os autores, ou estabeleça uma falsa equivalência entre pensamentos originais, mas apenas colocar em evidência o facto da metafísica antiga representar a encarnação da “metafísica natural da inteligência humana”.

A “metafísica natural da inteligência humana” traduz a transposição, para o discurso especulativo, da atitude espontânea do espírito humano, quando este ordena o universo de acordo com as exigências da acção, estendendo depois a configuração que daí resulta a todos os domínios do pensamento. A actividade especulativa está por isso obrigada a construir a sua visão da realidade de acordo com termos previamente existentes.

O olhar bergsoniano sobre a filosofia grega como um conjunto procurará pôr em evidência esta atitude, não porque ela seja falsa - bem pelo contrário, ela está enraizada na própria Natureza - mas porque ela contamina o discurso especulativo, conduzindo-o à construção de “falsos problemas”. Tendo por base a síntese plotiniana da “filosofia das formas”, Bergson ilustra esta tendência não só no cerne do pensamento antigo³ mas também no domínio da filosofia moderna.

Trata-se, em primeiro lugar, da posição de um princípio sobre um fundo de nada. Imagem que herdamos do hábito mental associado ao facto de a acção visar algo do qual nos sentimos privados, o seu resultado vem assim preencher um vazio ou uma ausência anteriormente notados. Estender esta representação ao domínio especulativo resulta, de acordo com Bergson, numa das ilusões fundamentais do entendimento humano:

A existência surge-me como uma conquista sobre o nada. Digo a mim próprio que poderia, que deveria até nada haver, e admiro-me então que haja alguma coisa. Ou represento toda a realidade estendida sobre o nada, como sobre um tapete: o nada estando lá primeiro e o ser vindo por acréscimo. Ou então, se algo existiu sempre, é necessário que o nada lhe tenha servido sempre de substrato ou receptáculo, e lhe seja, por isso, eternamente anterior.⁴

³ Contudo esta ilustração, sobretudo no que diz respeito à leitura plotiniana não está livre de algumas ambiguidades que referiremos adiante.

⁴ “L’existence m’apparaît comme une conquête sur le néant. Je me dis qu’il pourrait, qu’il devrait même ne rien y avoir, et je m’étonne alors qu’il y ait quelque chose. Ou bien je me représente toute réalité comme étendue sur le néant, ainsi que sur un tapis : le néant étant d’abord, et l’être est venu par surcroît. Ou bien encore, si quelque chose a toujours existé, il faut que le néant lui ait toujours servi de

Ao instituir sobre o nada um princípio criador, este tenderá para uma existência puramente lógica, na medida que somente a sua auto-suficiência, a sua identidade lógica, lhe permitirá prevalecer sobre a “ameaça” de dissolução: como se o ser implicasse a cada momento um triunfo sobre o nada.

Simultaneamente, a afirmação de uma realidade primeira traz consigo a afirmação de todas as realidades a ela posteriores; estas representariam então o resultado de um enfraquecimento do primeiro princípio:

[...] a afirmação de uma realidade – diz-nos Bergson – implica a afirmação simultânea de todos os graus de realidade intermédios entre ela e o puro nada. [...] Como, por outro lado, o nada parece afirmar-se a si mesmo, e como, sendo dadas estas duas extremidades, o intervalo entre elas o é igualmente, conclui-se que todos os graus descendentes do ser, desde a perfeição divina até ao “nada absoluto”, se realizarão, por assim dizer, automaticamente [...].⁵

O problema de uma concepção desta ordem é que ela implica a ideia de que todas as realidades posteriores estão à partida (e logicamente) contidas no princípio a partir do qual serão deduzidas. A um primeiro nível de degradação do princípio divino corresponde uma primeira queda na duração e na extensão, mas estas dimensões constituem ainda um espelho da circularidade e da eternidade divinas. Nos níveis seguintes, o enfraquecimento do princípio divino traduzir-se-á, por isso, no ciclo de geração, crescimento e morte, onde tempo e movimento trazem consigo a marca da incompletude.

Segundo a leitura bergsoniana, a relação que se estabelece entre o primeiro nível e os seguintes pode ser lida de acordo com a imagem de uma equação, na qual o primeiro termo é um termo único e o segundo representa a soma de um número indefinido de termos.⁶ Assim se estabelece uma imagem frequentemente usada pela argumentação bergsoniana, quando procura demonstrar que a simplicidade plena de uma realidade efectiva não pode ser devidamente representada por meio de uma soma de elementos, por mais vasta que esta seja.

substrat ou de réceptacle, et lui soit, par conséquent, éternellement antérieur. » In Bergson, H., *L'Evolution Créatrice, Oeuvres*, Édition du Centenaire, Paris, PUF, 1963 (6^e. Ed.), p. 276/728.

⁵ « Cette conception, qui transparaît de plus en plus sois les raisonnements des philosophes grecs à mesure qu'on va de Platon à Plotin, nous la formulerions ainsi : la position d'une réalité implique la position simultanée de tous les degrés de réalité intermédiaires entre elle et le pur néant. [...] Comme, d'autre part, le néant paraît se poser lui-même et que, ces deux extrémités, étant données, l'intervalle entre elles l'est également, il s'ensuit que tous les degrés descendants de l'être, depuis la perfection divine jusqu'au 'rien absolu', se réaliseront, pour ainsi dire, automatiquement. » (EC, 323/768)

⁶ Cf. : EC. 325/770.

Do mesmo modo, neste sistema de pensamento, tempo e movimento serão necessariamente realidades marcadas pela incompletude, tendo em conta a plenitude do princípio de que derivam. A este respeito, Bergson toma como exemplo a necessidade aristotélica de afirmar a existência de um primeiro motor imóvel, interpretando-a da seguinte forma: “*Uma perpetuidade de mobilidade só é possível se for associada a uma eternidade de imutabilidade, que ela desenrola numa cadeia sem começo nem fim.*”⁷ Assim, a sucessão de momentos da temporalidade mundana deverá supor o termo único da eternidade. Tempo e movimento são por isso pensados como figuras negativas da plenitude eterna e imóvel do princípio primeiro.

Dois aspectos essenciais marcam esta estrutura de pensamento: por um lado, a necessidade de pensar o instável por meio do estável e o móvel por meio do imóvel⁸, por outro, a incompletude fundamental associada a todas as realidades moventes.

Temos, assim, primeiramente, aquilo a que Bergson dá o nome de “mecanismo cinematográfico do pensamento”. O movimento é representado por meio de uma série de estados isolados, ordenados sobre uma linha simbólica do espaço percorrido; a duração por meio de um conjunto de instantes desprovidos de tempo, alinhados numa sucessão sem continuidade.

Em segundo lugar, teremos a marca de uma carência ontológica que está na própria origem do tempo e do movimento, de acordo com a qual extensão e distensão manifestam apenas a lacuna existente entre “*aquilo que é e aquilo que deveria ser.*”⁹

Abre-se assim uma cisão que a filosofia grega não poderá superar. A continuidade de mudança é dissociada em dois elementos, um estável, a Forma, definível para cada caso particular, outro indeterminado, que seria a mudança em geral. Este procedimento, constituindo-se em sistema:

comporá o real com Formas definidas ou elementos imutáveis, por um lado, e, por outro, com um princípio de mobilidade que, sendo a negação da forma, escapará por hipótese a qualquer definição e será o indeterminado puro. [...] Por um lado, teremos o sistema das Ideias logicamente coordenadas entre si [...] por outro, um quase nada, o “não-ser” platónico ou a “matéria” aristotélica.¹⁰

⁷ « Une perpétuité de mouvement n'est possible que si elle est adossée à une éternité d'immutabilité, qu'elle déroule en une chaîne sans commencement ni fin. » (EC, 325/ 770)

⁸ “(...) L'écart entre ce qui est et ce qui devrait être.” (EC, 318/ 764)

⁹ Cf. EC. 318/ 764.

¹⁰ « Elle composera donc le réel avec des Formes définies ou éléments immuables, d'une part, et, d'autre part, un principe de mobilité qui, étant la négation de la forme, échappera par hypothèse à toute définition et sera l'indéterminé pur. [...] Elle aura d'un côté le système des Idées logiquement

Assim se traduz, segundo Bergson, a estrutura do pensamento grego, o pensamento das Formas, que afasta o inteligível do sensível¹¹. Se o conjunto da filosofia grega é identificável com a “atitude natural da inteligência humana”, de acordo com a qual o devir é uma diminuição da forma, o tempo uma imagem móvel da eternidade e a acção um enfraquecimento da contemplação, então será necessário invertê-la afirmando que “há mais no movimento do que nas posições sucessivas atribuídas ao móvel, mais no devir do que nas formas atravessadas uma a uma, mais na evolução da forma do que nas formas realizadas uma após a outra”¹². É do primeiro termo de cada uma destas afirmações que a especulação filosófica deverá, pois, partir.

Bergson procura então identificar as razões que estão na origem destes equívocos, com particular incidência sobre a ideia de que o nada é anterior ao ser, e que este tem que se afirmar para prevalecer sobre aquele, sob risco de dissolução. Esta ilusão conduziu, tanto na filosofia moderna como na filosofia contemporânea, à falsa compreensão do tempo e do movimento.

Associada à ideia de nada, surge também a ideia de desordem, traduzindo essencialmente o desacordo entre a nossa expectativa e a realidade efectiva:

A desordem é simplesmente a ordem que nós não procuramos. [...] Toda a desordem compreende assim duas coisas diferentes: fora de nós, uma ordem; em nós, a representação de uma ordem diferente, a única que nos interessa. Supressão significa então substituição.¹³

Tal atitude traduz justamente a dificuldade para o espírito em se libertar dos hábitos mentais constituídos em função da acção e das necessidades desta.

coordonnées entre elles [...], de l'autre un quasi-néant, le « non-être » platonicien ou la « matière » aristotélicienne. » (EC, 326/ 771)

¹¹ É de assinalar que, numa nota breve de *A Evolução Criadora*, Bergson admite a existência de algumas “intuições admiráveis” na filosofia plotiniana; intuições que a nosso ver terão em determinados aspectos inspirado a filosofia bergsoniana, nomeadamente no que diz respeito à relação entre os diversos graus de tensão da duração (cf.: EC, p. 211/ 673).

¹² “Nous disions qu’il y a plus dans un mouvement que dans les positions successives attribuées au mobile, plus dans un devenir que dans les formes traversées tour à tour, plus dans l’évolution de la forme que les formes réalisées l’une après l’autre.” (EC, p. 315/ 762)

¹³ « Le désordre est simplement l’ordre que nous ne cherchons pas. [...] Tout désordre comprend ainsi deux choses : en dehors de nous, un ordre ; en nous, la représentation d’un ordre différent qui est seul à nous intéresser. Suppression signifie donc encore substitution. » In Bergson, H., « Le Possible et le Réel » [1930], *La Pensée et le Mouvant*, *Œuvres*, Édition du Centenaire, Paris : PUF, 1963 (2^e. Ed), p. 108/1338.

Em terceiro lugar surge a ilusão que diz respeito ao possível, pensado como antecipação do real e anulando a efectiva novidade que a realidade que dura traz consigo. A ideia de possível está profundamente enraizada nos hábitos mentais; desde a sua primeira obra, Bergson dá conta do prejuízo dessa representação para a compreensão da vida mental, por exemplo no que diz respeito ao processo de deliberação. A gravidade desta representação é que ela nos induz em erro quando nos condiciona a pensar o real sob forma de realização de uma possibilidade anteriormente desenhada. Ora, “*o possível não é mais do que o real acrescido de um acto do espírito que rejeita a sua imagem para o passado uma vez que ela se produziu*”¹⁴. Esta representação faz da novidade do presente uma reorganização de elementos do passado, anulando a dinâmica de criação contínua que o real traz consigo, em virtude da temporalidade que o constitui:

[...] A verdade é que a filosofia nunca admitiu esta criação contínua de imprevisível novidade. Já os antigos a repudiavam pois [...] consideravam que o Ser estava dado de uma vez por todas, completo e perfeito, no imutável sistema das Ideias: o mundo que se desenrola diante dos nossos olhos não poderia acrescentar-lhe nada; pelo contrário, não seria mais do que diminuição ou degradação; os seus estados sucessivos mediriam o intervalo crescente ou decrescente entre aquilo que ele é, sombra projectada no tempo, e aquilo que deveria ser, Ideia fundada [assise] na eternidade; eles desenhariam as variações de um deficit, a forma mutável de um vazio.¹⁵

Sintetizando de forma notável aquilo que apresentara em textos anteriores, Bergson apresenta no seu artigo intitulado “Le possible et le réel”¹⁶ grande parte da dimensão crítica da sua filosofia, apresentando o essencial da desconstrução da negatividade que acompanha as ilusões intelectualistas. Na verdade, qualquer uma destas ilusões implica uma operação lógica que acrescenta à realidade percebida uma representação, cuja natureza provém do domínio da acção. A ideia de nada seria o resultado da percepção do ser conjuntamente com a representação da sua negação; a

¹⁴ « Car le possible n'est que le réel avec, en plus, un acte de l'esprit qui en rejette l'image dans le passé une fois qu'il s'est produit. » (« Le possible et le réel », PM, p. 110/1339)

¹⁵ « Mais la vérité est que la philosophie n'a jamais franchement admis cette création continue d'imprévisible nouveauté. Les anciens y répugnaient déjà, parce que [...] ils se figuraient que l'Être était donné une fois pour toutes, complet et parfait, dans l'immuable système des Idées : le monde qui se déroule à nos yeux ne pouvait donc rien y ajouter ; il n'était au contraire que diminution ou dégradation ; ses états successifs mesureraient l'écart croissant ou décroissant entre ce qu'il est, ombre projetée dans le temps, et ce qu'il devrait être, Idée assise dans l'éternité ; il dessineraient les variations d'un déficit, la forme changeante d'un vide. » (« Le possible et le réel », PM, p. 115/ 1344)

¹⁶ Artigo publicado em 1930 numa revista suíça, posteriormente publicado em francês em *La Pensée et le Mouvant*, versão à qual aqui nos referimos.

desordem, a substituição daquilo que se encontra por aquilo que se deseja; o possível, a projecção da imagem daquilo que se nos apresenta para o passado.

Qualquer uma destas ilusões implica uma atitude do espírito que, ora ignora a plenitude dos dados da experiência, ora anula o tempo e a novidade que lhe é inerente. As consequências destas ilusões para o pensamento especulativo já foram devidamente enunciadas: dedução lógica de toda a realidade a partir de um princípio primeiro, afirmado sobre um fundo de nada; compreensão do tempo e do movimento como resultado de um *deficit* ontológico, relativamente a um princípio primeiro; por último, representação da realidade como algo já dado.

3. A metafísica bergsoniana e o seu método: imersão na realidade e acesso ao absoluto

3.1. Recuperação do imediato: a experiência para lá da viragem que a torna humana

Para contrariar a inclinação natural da inteligência que conduz a este género de concepções é necessário procurar a *immediatez* da experiência; recuperar justamente a plenitude que a realidade nos apresenta para lá da configuração que lhe impomos. Como afirma Bergson, trata-se de “[...] procurar a experiência na sua origem [...] procurá-la para lá dessa inversão decisiva onde, inflectindo-se no sentido da nossa utilidade, ela se torna propriamente experiência humana.”¹⁷

A ideia de que a nossa percepção comum está configurada segundo a nossa orientação para a acção, e que, por isso mesmo, os dados que dela retemos são o resultado de uma seleção constituída em função do nosso interesse, surge desde cedo no pensamento bergsoniano. A intuição dos dados imediatos da consciência implica a tomada de consciência desse filtro da nossa percepção, assim como a sua suspensão. Mais tarde, em *Matéria e Memória* Bergson afirma: “*Aquilo a que chamamos comumente um facto não é a realidade tal como ela apareceria a uma intuição imediata, mas uma adaptação do real aos interesses da prática e às exigências da*

¹⁷ « [...] Aller chercher l’expérience à sa source, ou plutôt au-dessus de ce *tournant* décisif où, s’infléchissant dans le sens de notre utilité, elle devient proprement l’expérience *humaine*. » In Bergson, H., *Matière et Mémoire, Œuvres*, Édition du Centenaire, Paris, PUF, p. 205/ 321.

*vida social. A intuição pura, exterior ou interna, é a de uma continuidade indivisível*¹⁸.

Ora, a recuperação do imediato exige, primeiramente, a desconstrução dos hábitos intelectuais e, de seguida, o regresso à unidade viva da nossa intuição original.¹⁹ Este retomar da experiência na sua “continuidade indivisível” significa, no âmbito do pensamento bergsoniano, procurar apreender aquilo que está para lá dos quadros mentais que projectamos sobre a realidade em função do nosso interesse e da nossa acção. Bergson coloca-se diante de um desafio essencial, colocando-o simultaneamente a toda a filosofia: inverter a direcção habitual do pensamento e mergulhar na obscuridade da experiência imediata, perscrutando a realidade na incerteza da sua mobilidade, na imprevisibilidade das suas formas.

O contacto com a duração interna da consciência produz uma espécie de conversão do olhar, de tal modo que essa conversão terá repercussões na atitude do espírito diante todas as restantes realidades. Julgamos ser isso mesmo aquilo que Bergson procura dizer quando se exprime da seguinte forma:

sem dúvida que a intuição comporta graus de intensidade, e a filosofia graus de profundidade; mas o espírito que tivermos reconduzido à duração real viverá já da vida intuitiva e o seu conhecimento das coisas será já filosofia²⁰.

Esta reconversão significa, em última análise, abandonar os padrões espaciais e funcionais da nossa percepção, recuperando o mais possível a experiência em si mesma. O método intuitivo incluirá portanto todos os meios que permitam conduzir o espírito a inverter o sentido do seu *modus operandi* habitual, desde a experiência da duração da consciência, até à capacidade de perscrutar a mudança e o movimento na realidade exterior, passando pela desconstrução dos esquemas intelectuais que imobilizadores do real. Desconstruir o *mecanismo cinematográfico do pensamento* e instalar o espírito na mobilidade do real é pois a tarefa da metafísica e o seu meio a intuição. Contudo, como esclarece o autor:

¹⁸ « Ce qu'on appelle ordinairement un *fait*, ce n'est pas la réalité telle qu'elle apparaîtrait à une intuition immédiate, mais une adaptation du réel aux intérêts de la pratique et aux exigences de la vie sociale. » (MM, p. 203/319)

¹⁹ Uma vez adoptado o ponto de vista da intuição, e abandonados os padrões espaciais da inteligência, o olhar renova-se e a percepção alarga-se. Estamos então capazes, desde que mantenhamos esse esforço, de olhar a realidade na sua natureza movente.

²⁰ « Sans doute l'intuition comporte bien des degrés d'intensité, et la philosophie bien des degrés de profondeur; mais l'esprit qu'on aura ramené à la durée réelle vivra déjà de la vie intuitive et sa connaissance des choses sera déjà philosophie. » (« L'intuition philosophique », PM, p. 140/1363-1365)

Este método apresenta, na aplicação, dificuldades consideráveis e sempre renascentes, porque ele exige para a solução de cada novo problema, um esforço inteiramente novo. Renunciar a certos hábitos do pensar e perceber é já difícil: e essa é ainda a parte negativa do trabalho a fazer; e quando o tivermos feito, quando nos tivermos colocado no ponto a que damos o nome de viragem [tournant] da experiência, quando tivermos aproveitado a luz nascente que, iluminando *a passagem do imediato ao útil, dá início ao despontar da nossa experiência humana*, fica ainda por reconstituir, com os elementos infinitamente pequenos que percebemos da curva real, a forma da curva que se estende na obscuridade por detrás deles²¹.

A tarefa da metafísica será, então, procurar aquilo que está para lá do ponto em que a experiência se converte em experiência propriamente humana; o ponto em que a nossa necessidade de agir sobre o real imprime nele uma configuração espacial. Assim, num primeiro momento do método, procura-se desfazer aquilo que as necessidades fizeram, recuperando a imediatez da experiência; num segundo momento, partindo dos elementos aos quais a intuição permite aceder, procura-se reconstituir o movimento que se desenha para lá do “tournant” que faz da experiência uma experiência humana. Nas páginas que se seguem procuraremos esclarecer estes dois aspectos fundamentais do método bergsoniano. Primeiramente, trata-se de saber em que medida é possível aceder ao ritmo de duração que caracteriza cada realidade; em segundo lugar, procuraremos elucidar como é possível a reconstituição do movimento/ tendência que se estende para lá dos dados da experiência imediata.

3.2. Intuição e simpatia: coincidência temporal

Relativamente ao primeiro ponto, é necessário ter presentes as duas dimensões fundamentais da intuição. Por um lado, a experiência original da duração da consciência tal como é apresentada no *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* e retomada na Introdução a *La Pensée et le Mouvant*:

²¹ « En défaisant ce que ces besoins ont fait, nous rétablirions l'intuition dans sa pureté première et nous reprendrions contact avec le réel. Cette méthode présente, dans l'application, des difficultés considérables et sans cesse renaissantes, parce qu'elle exige, pour la solution de chaque nouveau problème, un effort entièrement nouveau. Renoncer à certaines habitudes de penser et même de percevoir est déjà malaisé : encore n'est-ce là que la partie négative du travail à faire ; et quand on l'a faite, quand on s'est placé à ce que nous appelions le *tournant* de l'expérience, quand on a profité de la naissante lueur qui, éclairant le passage de l'immédiat à l'utile, commence l'aube de notre expérience humaine, il reste à reconstituer, avec les éléments infiniment petits que nous apercevons ainsi de la courbe réelle, la forme de la courbe même qui s'étend dans l'obscurité derrière eux. » (MM, pp. 205-206/321. Sublinhado nosso)

A intuição à qual nos referimos diz respeito, primeiramente, à duração interior. Ela apreende uma sucessão que não é justaposição, um crescimento a partir de dentro, o prolongamento ininterrupto do passado no presente que invade [empiète] o futuro. É visão directa do espírito pelo espírito.²²

Ponto de partida fundamental, a intuição enquanto coincidência com a duração interna, significa apreensão dos seus diversos aspectos: continuidade, heterogeneidade e multiplicidade.

Por outro lado, a intuição enquanto conhecimento imediato da realidade externa, significa apreensão do seu modo próprio de durar. De acordo com as palavras do autor, a intuição é “(...) aquilo que atinge o espírito, a duração, a mudança pura. O seu domínio próprio seria o espírito, ela [a intuição] desejaria apreender nas coisas, mesmo nas coisas materiais, a sua participação na espiritualidade”²³.

Apreender uma realidade enquanto realidade temporal significa apreender nela a sua participação na espiritualidade. Bergson utiliza ainda o termo *simpatia* para designar a capacidade do espírito se transportar “para o interior de um objecto para coincidir com aquilo que tem de único e, conseqüentemente, de inexprimível”²⁴, o seu modo de durar. Ao contrário da análise que reconduz o seu objecto a elementos já conhecidos, a intuição permitir-nos-ia apreender aquilo que uma determinada realidade tem de único, um absoluto²⁵. A intuição representa então a possibilidade para o espírito de se instalar no *elemento espiritual* de uma determinada realidade, captando *simpaticamente* a sua especificidade, isto é aquilo que a caracteriza exclusivamente, o seu ritmo de duração ou o seu movimento, enfim, o seu sentido²⁶.

²² « L'intuition dont nous parlons porte donc avant tout sur la durée intérieure. Elle saisit une succession qui n'est pas juxtaposition, une croissance par le dedans, le prolongement ininterrompu du passé dans un présent qui empiète sur l'avenir. C'est la vision directe de l'esprit par l'esprit. » In Bergson, H., Introduction (Ile. Partie) à *La Pensée et le Mouvant*, *Œuvres*, Édition du Centenaire, Paris : PUF, 1963 (2^e. Ed.), p. 27/1272-1273.

²³ « L'intuition est ce qui atteint l'esprit, la durée, le changement pur. Son domaine propre étant l'esprit, elle voudrait saisir dans les choses, même matérielles, leur participation à la spiritualité. » (Introduction Ile. Partie, PM, p. 29/1274)

²⁴ « Nous appelons ici intuition la *sympathie* par laquelle on se transporte à l'intérieur d'un objet pour coïncider avec ce qu'il a d'unique et par conséquent d'inexprimable. » in Bergson, H., « Introduction à la métaphysique, *La Pensée et le Mouvant*, *Œuvres*, Édition du Centenaire, Paris : PUF, 1963 (2^e Ed.), p. 181/1395.

²⁵ Cf. : « Il suit de là qu'un absolu ne saurait être donné que dans une intuition, tandis que tout le reste relève de l'analyse. [...] Au contraire, l'analyse est l'opération qui ramène l'objet à des éléments déjà connus, c'est-à-dire communs à cet objet et à d'autres. » (« Introduction à la Métaphysique », PM, p. 181/1395)

²⁶ Adiante desenvolveremos este aspecto, já que o segundo momento chave deste nosso capítulo centra-se justamente na tentativa de explicitar em que medida o método bergsoniano inclui não só um procedimento de diferenciação das tendências divergentes (estabelecidas de acordo com as diferenças

É necessário então ressaltar o carácter fundamental da intuição de si enquanto realidade temporal abrindo a possibilidade de intuição das restantes realidades na sua própria modalidade temporal.

A matéria e a vida que preenchem o mundo estão também em nós; as forças que trabalham em todas as coisas, nós sentimos-las em nós; seja qual for a essência íntima daquilo que é e daquilo que se faz, nós estamos nela. Desçamos então ao interior de nós mesmos – diz-nos Bergson – quanto mais profundo for o ponto no qual tocarmos, mais forte será o ímpeto que nos enviará à superfície. A intuição filosófica é este contacto, a filosofia é este impulso.²⁷

Não se trata contudo de reconduzir as realidades externas à modalidade da experiência interna da consciência, mas de aceder à modalidade temporal que caracteriza cada realidade em particular. Tal só é possível na medida em que a intuição da nossa duração, ao invés de nos deixar encerrados no âmbito de uma interioridade solipsista, é em si mesma uma via de acesso a todos os níveis de tensão temporal que constituem a totalidade do real. O aprofundamento da nossa experiência de nós próprios, enquanto entidades temporais, coloca-nos diante da possibilidade de *simpatizar* com todas as restantes realidades. Algumas analogias usadas pelo autor poderão esclarecer aquilo que aqui está em causa; tomemos um exemplo disso mesmo:

Da mesma maneira que uma consciência à base de cor, que *simpatizasse interiormente* com o laranja em vez de o perceber exteriormente, se sentiria entre o vermelho e o amarelo, pressentiria provavelmente, por debaixo desta última cor, todo um espectro no qual se prolonga naturalmente a continuidade que vai do vermelho ao amarelo, assim a *intuição da nossa duração, ao invés de nos deixar suspensos no vazio como faria a pura análise, coloca-nos em contacto com toda uma continuidade de durações que devemos experimentar seguir quer no sentido descendente quer no sentido ascendente*: nos dois casos podemos dilatar-nos indefinidamente por meio de um esforço cada vez mais violento, nos dois casos transcendemo-nos a nós próprios.²⁸

de natureza encontradas nas articulações do real), mas ainda, como tentámos demonstrar nos capítulos anteriores, no prolongamento dessas tendências, até um limite virtual, uma espécie de depuração que pretende apreender o seu sentido, isto é o modo como se caracteriza a sua natureza temporal.

²⁷ « La matière et la vie qui remplissent le monde sont aussi bien en nous; les forces qui travaillent en toutes choses, nous les sentons en nous; quelle que soit l'essence intime de ce qui est et de ce qui se fait, nous en sommes. Descendons alors à l'intérieur de nous-mêmes: plus profond sera le point que nous aurons touché, plus forte sera la poussée qui nous renverra à la surface. L'intuition philosophique est ce contact, la philosophie est cet élan. » (« L'intuition philosophique », PM, p. 137/ 1361)

²⁸ « Mais de même qu'une conscience à base de couleur, qui sympathiserait intérieurement avec l'orangé au lieu de le percevoir extérieurement, se sentirait prise entre du rouge et du jaune, pressentirait même peut-être, au-dessous de cette dernière couleur, tout un spectre en lequel se prolonge naturellement la continuité qui va du rouge au jaune, ainsi l'intuition de notre durée, bien loin de nous laisser suspendus dans le vide comme ferait la pure analyse, nous met en contact avec toute une continuité de durées que nous devons essayer de suivre soit vers le bas, soit vers le haut : dans les

Por meio de um esforço de dilatação é possível à consciência aceder a diferentes níveis de tensão temporal; quer ela tenha que contrair-se quer ela tenha que distender-se, é-lhe permitido simpatizar com a modalidade temporal que caracteriza outras realidades. Esse contacto implica a capacidade de reinventar ou reconstituir o movimento, isto é o sentido próprio da realidade em causa.

Reconstituir o movimento evolutivo próprio de uma determinada realidade constitui pois, segundo a nossa leitura, a função específica da simpatia no âmbito da intuição. A analogia que Bergson estabelece com o acto da leitura poderá ajudar-nos a compreender a necessidade do recurso ao termo simpatia para designar um aspecto particular da intuição. Do mesmo modo que o acto de leitura exige a apreensão do ritmo e estrutura do texto, previamente à sua compreensão intelectual, também a intuição, por meio da simpatia, acede ao ritmo ou tensão temporal da realidade em causa. A apreensão do seu ritmo ou tensão temporal implica então uma atitude de simpatia com a realidade externa que permite ao espírito coincidir com o movimento que lhe é próprio, *reinventando a sua evolução criadora*.

Não conhecemos, não compreendemos senão aquilo que podemos reinventar. [...] Há uma certa analogia entre a arte da leitura, tal como acabámos de a definir, e a intuição que recomendamos ao filósofo. Na página que escolheu do grande livro do mundo, a intuição desejaria encontrar o movimento e o ritmo da composição, reviver a evolução criadora, inserindo-se nela *sympaticamente*.²⁹

Ora, reinventar a evolução criadora de uma determinada realidade significa revivê-la³⁰, apreendendo o seu movimento próprio, isto é a direcção ou tendência que nela começa a desenhar-se. Uma vez que a distinção entre diferentes realidades é

deux cas nous pouvons nous dilater indéfiniment par un effort de plus en plus violent, dans les deux cas nous nous transcendons nous-mêmes. » (« Introduction à la métaphysique », PM, p. 210/1418-1419. Sublinhado nosso.)

²⁹ « Mais on ne connaît, on ne comprend que ce qu'on peut en quelque mesure réinventer. Soit dit en passant, il y a une certaine analogie entre l'art de la lecture, tel que nous venons de le définir, et l'intuition que nous recommandons au philosophe. Dans la page qu'elle a choisie du grand livre du monde, l'intuition voudrait retrouver le mouvement et le rythme de la composition, revivre l'évolution créatrice en s'y insérant *sympathiquement*. » (« Introduction IIe. Partie », PM, p. 95/ 1327. Sublinhado nosso)

³⁰ Cf.: « Quand je parle d'un mouvement absolu, c'est que *j'attribue au mobile un intérieur et comme des états d'âme*, c'est aussi que je sympathise avec les états et que ne m'insère en eux par un effort d'imagination. (...) Et *ce que j'éprouverai* ne dépendra ni du point de vue que je pourrais adopter sur l'objet, puisque je serai dans l'objet même, ni des symboles par lesquels je pourrais le traduire, puisque j'aurai renoncé à toute traduction pour posséder l'original. Bref, le mouvement ne sera plus saisi du dehors et, en quelque sorte, de chez moi, mais du dedans, en lui, en soi. Je tiendrai un absolu. » (« Introduction à la métaphysique », PM, p. 178/ 1393-1394. Sublinhado nosso)

temporal e não espacial, para o espírito a reinvenção do ritmo próprio de uma coisa implica, primeiramente, o estabelecimento de uma analogia com a sua própria duração, que se traduzirá no acto de coincidência com uma realidade exterior. Este processo significa o alargamento da própria consciência, cujo esforço de dilatação lhe permite coincidir com ritmos de duração distintos, quer eles traduzam uma maior dispersão temporal, quer traduzam uma intensificação dessa tensão.

No primeiro caso caminhamos para uma duração cada vez mais dispersa, cujas palpitações mais rápidas que as nossas, dividem a nossa sensação simples, diluem a qualidade em quantidade: no limite seria o puro homogéneo, a pura repetição pela qual nós definiríamos a materialidade. Caminhando no outro sentido, dirigimo-nos a uma duração que se retesa [se tend], se condensa [se resserre], se intensifica [s'intensifie] cada vez mais: no limite seria a eternidade.³¹

Reinventar ou reviver o movimento evolutivo de uma determinada realidade (segundo o seu ritmo próprio) constitui pois a função da simpatia no âmbito da intuição. A intuição imediata pode ser caracterizada, nas palavras do autor, “como o acto de conhecimento que coincide com o acto gerador da realidade”³², uma vez que reinventar a evolução criadora de uma determinada realidade é já coincidir com ela. Este seria de acordo com o autor o verdadeiro acto de conhecimento temporal – esse pensar “*sub specie durationis*” – na medida em ele coincide com o movimento de ser, com o “fazer-se” da própria realidade que é conhecida.

Dispersos na sua obra podemos encontrar alguns excertos que nos ajudam a compreender o sentido maior deste aspecto fundamental do método intuitivo. Um desses momentos coincide com o comentário das palavras de Ravaisson, referindo-se ao olhar artístico de Leonardo da Vinci:

Detenhamo-nos diante do retrato de Monna Lisa ou mesmo diante do que Lucrezia Crivelli: não parece que as linhas visíveis da figura remetem para um centro virtual, situado por detrás da tela [...] ? Foi aí que o pintor se colocou. Foi desenvolvendo uma visão mental simples, concentrada nesse ponto, que ele encontrou, traço por

³¹ “Dans le premier cas nous marchons vers une durée de plus en plus éparpillée, dont les palpitations plus rapides que les nôtres, divisant notre sensation simple, en diluent la qualité en quantité: à la limite serait le pur homogène, la pure répétition par laquelle nous définirons la matérialité. En marchant dans l'autre sens, nous allons à une durée qui se tend, se resserre, s'intensifie de plus en plus [...]” (« Introduction à la Métaphysique », PM, p. 210/1419)

³² « L'intuition immédiate est bien caractérisée comme l'acte de connaissance qui coïncide avec l'acte générateur de la réalité. » In Bergson, H., *Écrits et Paroles*, vol. II, textes rassemblés par R. M. Mossé-Bastide, Paris : PUF, 1957-1939, p. 301.

traço, o modelo que ele tinha sob os seus olhos, reproduzindo à sua maneira o esforço gerador da natureza.”³³

Julgamos poder estabelecer aqui um paralelismo entre o modo como, segundo Bergson, Ravaissou considera o trabalho da arte em Leonardo e o próprio método bergsoniano, cujo esforço essencial é o de coincidir com o ritmo da realidade em causa, prolongando o seu movimento de modo a reconhecer a sua natureza. Trata-se ainda, segundo os termos do autor, de tornar visível o “pensamento latente” a “alma geradora” do modelo que o pintor tem diante de si, ao invés de “sublinhar os seus contornos materiais” ou de construir um “ideal abstracto”³⁴.

Mas enquanto o trabalho da arte seria o de alargar os limites da nossa percepção presente, a metafísica, segundo o método bergsoniano, procura essencialmente coincidir com o movimento evolutivo de uma determinada realidade, integrando o presente na espessura memorial e criativa da duração.

A arte faz-nos sem dúvida descobrir nas coisas mais qualidades e mais nuances do que nos aperceberíamos naturalmente. Ela dilata a nossa percepção, mas em superfície, mais do que em profundidade. Ela enriquece o nosso presente, mas não nos permite ultrapassá-lo. Pela filosofia, podemos habituar-nos a nunca isolar o presente do passado que ele arrasta consigo. Graças a ela todas as coisas adquirem profundidade.³⁵

A intuição filosófica pretenderia pois coincidir com o *fazer-se* da realidade, retomar o movimento que a constitui, apreendendo a espessura da sua duração. Sendo invisível para a percepção concreta, e despercebido pela análise, somente a intuição imediata e o esforço especulativo permitem a sua reconstituição.

Sintetizando, o método intuitivo implica um conjunto de momentos diferenciados, todos eles de igual relevância: primeiramente, o de recolher os elementos dados na intuição imediata, estabelecendo as diferenças de natureza

³³ « Arrêtons-nous devant le portrait de Monna Lisa ou même devant celui de Lucrezia Crivelli: ne nous semble-t-il pas que les lignes visibles de la figure remontent vers un centre virtuel, situé derrière la toile [...]. C’est là que le peintre s’est placé. C’est en développant une vision mentale simple, concentrée en ce point, qu’il a retrouvé, trait pour trait, le modèle qu’il avait sous les yeux, reproduisant à sa manière l’effort générateur de la nature. » In Bergson, H., « La vie et l’œuvre de Ravaissou » [1904], *La Pensée et le Mouvant*, Œuvres, Paris : PUF, 1963 (2^e. Ed.), p. 265/1460.

³⁴ Cf. : PM, 266/1461.

³⁵ « L’art nous fait sans doute découvrir dans les choses plus de qualités et plus de nuances que nous n’en apercevons naturellement. Il dilate notre perception, mais en surface, plutôt qu’en profondeur. Il enrichit notre présent, mais il ne nous fait guère dépasser le présent. Par la philosophie, nous pouvons nous habituer à ne jamais isoler le présent du passé qu’il traine avec lui. Grâce à elle toutes choses acquièrent de la profondeur. » In Bergson, H., « La Perception du Mouvement », *La Pensée et le Mouvant*, Œuvres, Édition du Centenaire, Paris : PUF, p. 175/1391.

encontradas nas realidades concretas; em segundo lugar, o de coincidir com o movimento evolutivo de cada realidade, prolongando esse movimento e apurando assim o seu sentido, isto é a sua natureza própria; por fim, o de contribuir com este conhecimento para o alargamento dos quadros conceptuais da inteligência.

3.3. Coincidência com o acto gerador da realidade e prolongamento das tendências divergentes

O círculo que abrimos no início desta nossa dissertação, e que nos levou a um itinerário prolongado pelas três grandes obras do autor, começa aqui a fechar-se. Procurámos ao longo dos capítulos dedicados às três grandes obras de Bergson mostrar um aspecto essencial do seu método, consolidado ao longo do percurso de investigação do autor, que identificámos como procedimento de diferenciação e prolongamento das tendências divergentes³⁶. Este procedimento representa um aspecto essencial para a compreensão da intuição bergsoniana, “pensada como princípio constitutivo de diferenciação, tendo a função de descobrir a heterogeneidade na homogeneidade”³⁷, constituindo igualmente um momento fundamental para o esforço de coincidência com o “acto gerador da realidade”³⁸.

O procedimento de diferenciação e prolongamento das tendências divergentes, que opera de modo consistente na abordagem aos problemas particulares de cada obra, aparece-nos agora então devidamente ancorado nos textos metodológicos do autor, sem que neles tenha sido inteiramente desenvolvido.

Os elementos que nos permitiram dar conta da função metodológica essencial deste procedimento foram extensamente explorados nos capítulos dedicados a cada uma das grandes obras do autor. Contudo, esses elementos estão praticamente ausentes dos seus textos metodológicos nos quais encontramos apenas referências breves, esparsas, quase alusivas, sem que deixem de ser momentos chave para a possibilidade de compreensão da natureza do método bergsoniano. O procedimento a que nos referimos não é explícito nos textos metodológicos, mas decorre daquilo que neles é afirmado, constituindo o seu desenvolvimento e aplicação. Nos parágrafos que se seguem procuraremos tornar clara essa ancoragem.

³⁶ Ou realidades mistas, por ex.: a percepção concreta, as formas vivas e o fenómeno religioso.

³⁷ Patrão Neves, M., « A crítica de Maurice Blondel ao conceito bergsoniano de intuição », in *Philosophica*, N° 5, 1995, p. 96.

³⁸ Bergson, H., *Écrits et Paroles*, vol. II, textes rassemblés par R. M. Mossé-Bastide, Paris, PUF, 1957-1959, p. 301. Ver também Bergson, H., *Mélanges*, Paris : PUF, 1972.

Após o esforço de coincidência com o ritmo de uma determinada realidade – através da intuição imediata – procura-se reinventar, revivendo, o movimento de geração dessa realidade. Os elementos recolhidos por meio da intuição imediata – breve, momentânea e evanescente – permitem ao espírito a reconstituição do movimento ou evolução geradora da realidade em causa. Ora o prolongamento (especulativo) desse movimento, com base naquilo que é dado na intuição imediata, tem como objectivo apurar o seu sentido ou densidade temporal, isto é o modo como participa do espírito:

A verdade é que uma existência não pode ser dada senão numa experiência. Esta experiência chamar-se-á visão ou contacto, percepção exterior ou geral, se se tratar de um objecto material; *ela terá o nome de intuição quando disser respeito ao espírito*. Até onde vai a intuição? Só ela poderá dizê-lo. Ela retoma um fio: só ela poderá ver se este fio sobe em direcção ao céu ou se se detém a alguma distância da terra. (...) De qualquer modo, a filosofia ter-nos-á elevado acima da condição humana.³⁹

Recuperar aquele “fio” significa justamente acompanhar a direcção ou tendência do movimento que se desenha para lá do “tournant” que faz da experiência uma experiência humana. O método intuitivo não pretende apenas coincidir instantaneamente com a realidade, mas transformar essa coincidência num processo em que se reinventa, reconstitui, revive o movimento que a gera, prolongando-o de modo a compreender qual a sua natureza. Foi justamente a aplicação e desenvolvimento deste aspecto essencial que procurámos colocar em evidência quando analisámos as três grandes obras do autor.

Retomemos aqui por momentos o exemplo de *As Duas Fontes da Moral e da Religião*. Ao analisar o fenómeno religioso, Bergson dá conta da existência nele de dois sentidos distintos. Procura primeiramente encontrar aquilo que os diferencia e depois coincidir com eles, prolongando-os. Assim reconstitui essas tendências de modo a poder caracterizá-las do ponto de vista temporal. Teríamos, por um lado, uma tendência criativa – aquela que diz respeito ao conteúdo de revelação de uma religião⁴⁰ - por outro, uma tendência repetitiva – aquela que diz respeito à dimensão

³⁹ « La vérité est qu’une existence ne peut être donnée que dans une expérience. Cette expérience s’appellera vision ou contact, perception extérieure ou général, s’il s’agit d’un objet matériel; *elle prendra le nom d’intuition quand elle portera sur l’esprit*. Jusqu’où va l’intuition? Elle seule pourra le dire. Elle ressaisit un fil: à elle de voir si ce fil monte jusqu’au ciel ou s’arrête à quelque distance de terre. (...) De toute manière, la philosophie nous aura élevés au-dessus de la condition humaine. » (« Introduction IIe. Partie, PM, pp. 50-51. Sublinhado nosso.)

⁴⁰ Trata-se neste caso do Cristianismo.

institucional da religião. A segunda constitui, na verdade, uma espécie de resultado de cristalização da primeira.

Ora, a diferenciação, prolongamento e depuração das tendências divergentes é o que permite ao autor compreender aquilo que caracteriza os fenómenos mistos, concretos, reconstituindo o seu movimento.

Ainda que não seja exposto enquanto tal nos seus textos de carácter metodológico, este procedimento constitui a aplicação e o desenvolvimento sem os quais não poderíamos compreender aquilo a que Bergson dá o nome de pensamento *sub specie durationis*. Nos seus textos temáticos ganha forma aquilo que nos textos metodológicos é referido como um modo de “reviver a evolução inserindo-se nela simpaticamente”⁴¹, tornando-se este um dos aspectos mais relevantes da intuição filosófica.

Coincidir com o movimento gerador de uma realidade concreta significa encontrar nela as tendências divergentes que a constituem e “acompanhar” essas tendências *soit vers le bas, soit vers le haut*⁴², revelando a sua natureza ou sentido, aquilo que as distingue em termos de espessura temporal. Este momento de depuração das tendências divergentes coincide com um momento de dualismo explícito, uma das tendências é caracterizada pelo elevado grau de tensão temporal, a outra pela sua distensão temporal; podemos observar isso mesmo tanto em *Matéria e Memória* como em *A Evolução Criadora*, ou *As Duas Fontes da moral e da religião*, quando se trata de revelar a articulação entre memória e percepção pura ou material, élan vital e espécie, revelação e instituição. De carácter claramente metodológico, este dualismo é posteriormente integrado numa visão que afirma a coexistência virtual dos diversos níveis de tensão temporal, visão apresentada pela primeira vez no capítulo final de *Matéria e Memória*. Assim, primeiramente, é caracterizada a singularidade de cada tendência, para, posteriormente, ser reconsiderada no interior do *mesmo espectro*

⁴¹ « Dans la page qu'elle a choisie du grand livre du monde, l'intuition voudrait retrouver le mouvement et le rythme de la composition, revivre l'évolution créatrice en s'y insérant *sympathiquement*. » (Introduction IIe. Partie, PM, p. 95/ 1327)

⁴² « (...) Ainsi l'intuition de notre durée, bien loin de nous laisser suspendus dans le vide comme ferait la pure analyse, nous met en contact avec toute une continuité de durées que nous devons essayer de suivre *soit vers le bas, soit vers le haut* : dans les deux cas nous pouvons nous dilater indéfiniment par un effort de plus en plus violent, dans les deux cas nous nous transcendons nous-mêmes. » (« Introduction à la métaphysique », PM, p. 210/1418-1419. Sublinhado nosso)

*temporal*⁴³. Procura-se compreender aquilo que a coloca em relação as tendências diferenciadas e perceber enfim o seu modo de participação na espiritualidade.

A intuição de uma realidade concreta (como no exemplo acima referido) implica simpatizar com o seu movimento evolutivo, encontrando nele a diferença de natureza entre as tendências que o constituem, prolongando-as, posteriormente, e apurando a sua natureza, numa espécie de dualismo acentuado. Esclarecida a distinção entre os ritmos temporais que as caracterizam, e assim o sentido do seu movimento, as tendências são consideradas no interior do espectro temporal, esclarecendo-se a relação que estabelecem entre si.

No seu ensaio “Introduction à la métaphysique” Bergson define o procedimento que aqui descrevemos como um dos objectos da metafísica: “*operar diferenciações e integrações qualitativas*”⁴⁴. Na nossa perspectiva, este é o procedimento sem o qual não compreenderíamos a natureza do seu método, nem do seu pensamento.

*

Ao conjunto dos momentos até agora assinalados podemos dar então o nome de método intuitivo; método próprio da metafísica bergsoniana cuja tarefa essencial é a de construção de um pensamento *sub specie durationis*. Este método pretende dar à filosofia a possibilidade de apreensão da realidade movente, pois

não existem coisas feitas, mas apenas coisas que se fazem, não existem estados que se mantêm, mas apenas estados que mudam. O repouso é apenas aparente, ou melhor relativo. A consciência que nós temos da nossa pessoa, no seu contínuo fluir, introduz-nos no interior de uma realidade que deve servir-nos de modelo para representar as outras. *Toda a realidade é tendência, se concordarmos chamar tendência a uma mudança de direcção em estado nascente.*⁴⁵

Para apreender esta realidade movente, assim como a direcção que a caracteriza, são necessários dois aspectos essenciais: i) apreender o pensamento por si próprio,

⁴³ Referimo-nos sempre a um espectro temporal cuja natureza é em si mesma diferenciada. Esta é, na verdade, a mais valiosa contribuição da intuição da duração, a de *uma continuidade heterogénea*.

⁴⁴ « (...) *Un des objets de la métaphysique est d'opérer des différenciations et des intégrations qualitatives.* » (« Introduction à la métaphysique », PM, p. 215/1423)

⁴⁵ “Il n'existe pas de choses faites, mais seulement des choses qui se font, pas d'états qui se maintiennent, mais seulement des états qui changent. Le repos n'est jamais qu'apparent, ou plutôt relatif. La conscience que nous avons de notre personne, dans son continuel écoulement, nous introduit à l'intérieur d'une réalité sur le modèle de laquelle nous devons nous représenter les autres. *Toute réalité est donc tendance, si l'on convient d'appeler tendance un changement de direction à l'état naissant.* » (« Introduction à la métaphysique », PM, p. 211/ 1420)

enquanto movimento, enquanto acto em si mesmo; e ii) inverter a tendência natural do pensamento de imobilizar a realidade movente. O trabalho da metafísica reside, justamente, na recuperação daquilo que, ainda que dado *imediatamente*, se perde quando imobilizado, isto é configurado no sentido de servir as necessidades da acção humana.

Se a metafísica é possível – diz-nos Bergson – ela não é senão um esforço para fazer o caminho inverso ao da inclinação natural do trabalho do pensamento, para se colocar de imediato, por uma dilatação do espírito, na coisa que estudamos, enfim para ir da realidade aos conceitos e já não dos conceitos à realidade.⁴⁶

No início do seu ensaio “Introduction à la Métaphysique”, Bergson pretende afirmar a possibilidade de um conhecimento absoluto que, ao invés de girar em torno da coisa, procura colocar-se nela, acompanhar o seu movimento e gerar um conhecimento que, ainda que não seja completo, também não é relativo. Trata-se de dispensar as perspectivas exteriores sobre o objecto de estudo, evitando assim que os meios e instrumentos previamente existentes deformem a sua apreensão. Ao invés de recorrer aos conceitos existentes para aceder à coisa, e dela obter uma visão de “sobrevoo”⁴⁷, é necessário colocar-se na coisa mesma, partindo dela e da sua realidade movente para construir um pensamento “por medida”⁴⁸.

No seu ensaio “Introduction à la Métaphysique” Bergson antecipa aquilo que aparecerá em *A Evolução Criadora* como uma verdadeira crítica geral do conhecimento, apontando as razões práticas que se escondem por detrás de um pensamento que ao invés de se fundar sobre a intuição imediata da coisa, se apoia sobre a linguagem, o símbolo e o conceito, construindo um conhecimento útil, do ponto de vista da acção, vazio e contraditório do ponto de vista especulativo.

A tarefa da metafísica será pois a de instalar o espírito na mobilidade do real, por meio da intuição, apreendendo assim um absoluto:

Símbolos e pontos de vista colocam-me fora dela [da pessoa]; dão-me dela aquilo que lhe é comum com outras e que não lhe pertence propriamente. Mas aquilo que é

⁴⁶ « Si la métaphysique est possible, elle ne peut être qu'un effort pour remonter la pente naturelle du travail de la pensée, pour se placer tout de suite, par une dilatation de l'esprit, dans la chose qu'on étudie, enfin pour aller de la réalité aux concepts et non plus des concepts à la réalité. » (« Introduction à la métaphysique », PM, p. 206/1416)

⁴⁷ A expressão é de inspiração merleau-pontiana e parece-nos aqui perfeitamente adequada para descrever a perspectiva bergsoniana. Cf.: Merleau-Ponty, M., *L'Oeil et l'Esprit*, Paris, Gallimard, 2004, p. 12.

⁴⁸ Cf.: por exemplo Introduction (Ie. Partie) à *La Pensée et le Mouvant*, p. 1.

propriamente ela, aquilo que constitui a sua essência, não poderia perceber-se [s'apercevoir] de fora, sendo interior por definição, nem exprimir-se por meio de símbolos, sendo incomensurável com qualquer outra coisa. Descrição, história e análise deixam-me assim no relativo. Somente a coincidência com a própria pessoa me daria o absoluto.⁴⁹

Enquanto a análise se contenta em obter da realidade um conjunto de visões múltiplas e exteriores, a intuição procurará simpatizar com aquilo que lhe é mais característico, isto é o ritmo de duração/movimento que lhe é próprio, reconstituindo-o analogicamente, enfim revivendo-o.

A metafísica deve por isso adoptar a intuição e transcender o conceito para recuperar a realidade no seu movimento. Tal recuperação implica uma dilatação do espírito, mas este movimento do espírito, *“para se colocar de imediato na coisa estudada”*, só é possível na medida em que, primeiramente, se recupere a si próprio, enquanto duração e memória, tomando consciência da sua realidade intrinsecamente temporal. Ora, apreender a mobilidade do real, constituindo um pensamento *“sub specie durationis”*, significa apreender o seu movimento gerador, aquilo que nela é temporal e criativo, isto é apreender o modo da sua participação no espírito.

Visão do espírito pelo espírito seria, pois, a expressão mais apropriada para designar o objecto da intuição e, em última análise, a tarefa da metafísica.

⁴⁹ “Symboles et points de vue me placent donc en dehors d’elle [la personne]; ils ne me livrent d’elle que ce qui lui est commun avec d’autres et ne lui appartient pas en propre. Mais ce qui est proprement elle, ce qui constitue son essence, ne saurait s’apercevoir du dehors, étant intérieur par définition, ni s’exprimer par des symboles, étant incommensurable avec toute autre chose. Description, histoire et analyse me laissent ici dans le relatif. Seule, la coïncidence avec la personne même me donnerait l’absolu. » (« Introduction à la métaphysique », PM, p. 179/1394)

NOTAS CONCLUSIVAS

Nestas notas finais procuraremos confirmar a validade das hipóteses de trabalho que guiaram a nossa investigação, verificando até que ponto se cumpriram os objectivos gerais apresentados na introdução. Tratava-se, primeiramente, de verificar o carácter fundamental de uma leitura conjunta das teses e do método bergsoniano, revelando a articulação profunda entre a génese do método e a doutrina propriamente dita. Em segundo lugar, e em virtude dessa articulação, apresentámos uma segunda hipótese de trabalho, de acordo com a qual afirmávamos a necessidade de defender uma visão metafísica específica – monismo qualitativo –, visão que, na nossa perspectiva se tornava essencial para garantir a viabilidade do método bergsoniano.

Dada a natureza da proposta filosófica do autor, a saber, que o tempo é efectivo e constitutivo da realidade de todas as coisas, surge pois a necessidade de repensar a tarefa do pensar. Bergson coloca-se a si próprio o desafio de construir um pensamento *sub specie durationis*: um pensamento que pretende acompanhar a natureza movente e temporal da realidade sendo ele próprio acto temporal de pensamento.

Os resultados da investigação em torno das grandes obras de Bergson, levada a cabo ao longo da dissertação, vêm pois confirmar que o afastamento entre as teses filosóficas e o movimento do pensamento é avesso à natureza da filosofia bergsoniana. Nos três primeiros capítulos tornou-se claro que o *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* além de introduzir a mais conhecida tese do autor – a da temporalidade da consciência – tem um potencial metodológico essencial para as obras subsequentes. Tal deve-se fundamentalmente ao facto de a intuição da duração da consciência adquirir, no todo da filosofia bergsoniana, um estatuto metafísico-metodológico, isto é de conter simultaneamente, e de modo embrionário, os elementos

necessários para a constituição de um método e de uma doutrina. O enraizamento da sua filosofia na experiência primeira da duração interna conduz ao desenvolvimento simultâneo de uma dimensão crítica, metodológica e doutrinária. A visão isolada de cada uma destas três dimensões conduziria a uma interpretação contrária ao pensamento do autor na medida em que tenderia para a fixação de um conjunto de teses, perdendo a relação essencial com a matriz da filosofia bergsoniana: a intuição da duração e a natureza movente do pensar.

A intuição da natureza temporal da consciência obriga à desconstrução dos quadros mentais espaciais da inteligência, daí em diante o estudo das realidades temporais exigirá uma renovação constante do sentido e dos instrumentos do pensamento humano. Construir um “pensamento por medida” é pois o desafio maior da filosofia bergsoniana, segundo uma metodologia à qual tardiamente Bergson dá o nome de intuição.

A experiência da temporalidade da consciência conduz à desagregação dos quadros substancialistas e a uma visão das realidades temporais de acordo com um processo de diferenciação incompatível com a ideia de substância. O reconhecimento deste processo de diferenciação, que é feito gradualmente através da observação dos fenómenos temporais, conduz à constituição de um procedimento chave no âmbito da metodologia bergsoniana: o procedimento de diferenciação das tendências divergentes. Ainda que este procedimento resulte do próprio exercício do pensar, na medida em que procura coincidir com o “acto gerador da realidade”, a sua constituição depende igualmente da intuição da natureza contínua, múltipla, heterogênea da experiência temporal da consciência.

A compreensão da duração enquanto multiplicidade qualitativa, por oposição à multiplicidade numérica do espaço geométrico, permite a Bergson o estabelecimento de uma noção essencial ao método intuitivo, a noção de diferenças de natureza, que traduzem níveis de tensão diferenciados da própria duração, enquanto multiplicidade qualitativa. O procedimento de diferenciação tem por base esta noção, procurando reconhecer nas realidades concretas e mistas as diferenças de natureza entre as tendências divergentes que as constituem; diferenciando-as, primeiro, prolongando-as e depurando-as, depois, de modo a apreender assim a natureza do seu movimento

evolutivo. As tendências que assim são conduzidas ao seu limite ideal¹ começam por ser identificadas como antagónicas, num momento de dualismo temporário; sendo posteriormente consideradas no interior do espectro temporal.

Reconhecer no real concreto e misto as tendências que o constituem, que espelham a sua processualidade temporal, isto é o seu movimento de diferenciação consigo, constitui um dos aspectos fundamentais do método bergsoniano. Foi o que procurámos observar nos capítulos dedicados às três grandes obras do autor.

No âmbito do Capítulo 3 verificámos, no entanto, que esta metodologia em funcionamento nas três grandes obras do autor, não seria viável sem uma posição metafísica de fundo que permitisse pensar a coexistência virtual entre os ritmos diferenciados de duração, permitindo assim o momento final do procedimento que reintegra as tendências divergentes no interior de uma *mesma* dimensão temporal. O excerto que se segue, e que aqui reproduzimos uma vez mais, apresenta uma das passagens bergsonianas de maior relevo para a tese que aqui procurámos defender, não apenas no que diz respeito ao método intuitivo e ao procedimento de diferenciação, mas também no que concerne à posição metafísica de fundo à qual demos o nome de “monismo qualitativo”².

[...] A intuição da nossa duração, ao invés de nos deixar suspensos no vazio, como faria a pura análise, coloca-nos em contacto com toda uma continuidade de durações que devemos experimentar seguir quer no sentido descendente quer no sentido ascendente: nos dois casos podemos dilatar-nos indefinidamente por meio de um esforço cada vez mais violento, nos dois casos transcendemo-nos a nós próprios. No primeiro caso caminhamos para uma duração cada vez mais dispersa, cujas palpitações mais rápidas que as nossas, dividem a nossa sensação simples, diluem a qualidade em quantidade: no limite seria o puro homogéneo, a pura repetição pela qual definiríamos a materialidade. Caminhando no outro sentido, dirigimo-nos para uma duração que se retesa [se tend], se condensa [se resserre], se intensifica [s'intensifie] cada vez mais: no limite seria a eternidade. Já não a eternidade conceptual, que é uma eternidade de morte, mas uma eternidade viva. Eternidade viva e, por isso, ainda movente, na qual a nossa duração se encontraria como vibrações na luz, que seria a condensação [concretion] de toda a duração, tal como a materialidade é a sua dispersão [éparpillement]. A intuição move-se entre estes dois limites extremos e este movimento é a própria metafísica.³

¹ Cf.: « L'aspiration pure est une limite idéale, comme l'obligation nue. » In Bergson, H., *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, Œuvres, Edition du Centenaire, Paris : PUF, 1963 (2^e. Ed.), p. 85/1046.

² Cf.: Capítulo 3 deste trabalho.

³ « [...] Ainsi l'intuition de notre durée, bien loin de nous laisser suspendus dans le vide comme ferait la pure analyse, nous met en contact avec toute une continuité de durées que nous devons essayer de suivre soit vers le bas, soit vers le haut: dans les deux cas nous pouvons nous dilater indéfiniment par un effort de plus en plus violent, dans les deux cas nous-nous transcendons nous-mêmes. Dans le premier, nous marchons à une durée de plus en plus éparpillée, dont les palpitations plus rapides que les nôtres, divisant notre sensation simple, en diluent la qualité en quantité: à la limite serait le pur

Analizando detalhadamente as três grandes obras do autor procurámos então verificar a hipótese inicialmente apresentada de um “monismo qualitativo”⁴.

O alargamento da temporalidade ao todo do real operado no quarto capítulo de *Matéria e Memória* dá origem a uma visão fundamentalmente monista, de acordo com a qual, no interior de uma *mesma* temporalidade, as diferenças de grau constituem diferenças de natureza. Realizada a suspensão dos quadros espaciais, todas as diferenças são consideradas diferenças de natureza (diferenças qualitativas), traduzindo níveis de tensão diferenciados da própria duração. No âmbito de *Matéria e Memória*, ao lidar com a questão da percepção concreta, Bergson identifica duas tendências ou movimentos de tipos essencialmente diferentes: por um lado, a percepção pura ou matéria, por outro, a memória ou espírito. Contudo, estas duas tendências, inicialmente compreendidas enquanto domínios antagónicos do real, são posteriormente compreendidas enquanto ritmos ou tensões diferenciadas da duração, representando então os limites máximo e mínimo da tensão temporal. Assim, além de metodológico, o dualismo que encontramos em *Matéria e Memória* é também temporário.

Em *A Evolução Criadora* identificámos este mesmo procedimento de diferenciação, ainda que o pendor dualista da obra seja inicialmente bastante mais evidente, uma vez que Vida e matéria parecem designar domínios antagónicos do real. A matéria surge, inicialmente, como o obstáculo com o qual o movimento criativo do élan tem que lidar:

[...] A fragmentação da vida em indivíduos e espécies prende-se, segundo cremos, com duas séries de causas: a resistência que a vida encontra por parte da matéria inerte, e a força explosiva – devida a um equilíbrio instável de tendências – que a vida contém em si. A resistência da matéria inerte foi o primeiro obstáculo que teve de ser removido.”⁵

homogène, la pure répétition par laquelle nous définirons la matérialité. En marchant dans l'autre sens, nous allons à une durée qui se tend, se resserre, s'intensifie de plus en plus: à la limite serait l'éternité. Non plus l'éternité conceptuelle, qui est une éternité de mort, mais une éternité de vie. Éternité vivante et par conséquent mouvante encore, où notre durée à nous se retrouverait comme les vibrations dans la lumière, et qui serait la concrétion de toute durée comme la matérialité en est l'éparpillement. Entre ces deux limites extrêmes l'intuition se meut, et ce mouvement est la métaphysique même. » ("Introduction à la métaphysique", PM, p. 210-211/1419)

⁴ Cf. Capítulo 3.

⁵ « Ainsi pour la fragmentation de la vie en individus et en espèces. Elle tient, croyons-nous, à deux séries de causes : la résistance que la vie éprouve de la part de la matière brute, et la force explosive – due à un équilibre instable de tendances – que la vie porte en elle. La résistance de la matière brute est l'obstacle qu'il fallut tourner d'abord. » In Bergson, H., *L'Évolution Créatrice*, Œuvres, Edition du Centenaire, Paris, PUF, 1963 (2^e Ed), p. 99/578.

Num primeiro momento, a matéria é entendida enquanto exterior ao élan, representando um obstáculo à corrente criativa da vida; a sua evolução em linhas divergentes dever-se-ia não só à finitude do élan, mas também à resistência da matéria. Contudo, no seguimento da reflexão em torno do movimento vital, fica claro que Vida e matéria não são domínios distintos da realidade, mas antes movimentos inversos ou direcções distintas do mesmo tipo de acção. A criação de espécies significa simultaneamente uma cristalização do élan; uma cristalização que transforma em repetição aquilo que era movimento criativo. As espécies vivas constituem, afinal, uma interrupção do próprio élan que se imobiliza nas formas criadas. Cristalizada nas suas formas, a vida dá lugar a um movimento inverso ao seu, de repetição ou dispersão do élan original.

Bergson recorre aos termos da experiência interior para tornar mais claro o sentido e o resultado da interrupção do élan, estabelecendo um paralelo entre o movimento criativo da Vida e a experiência interna da consciência:

[...] Se uma simples paragem da acção geradora da forma pudesse constituir a matéria [...], uma criação de matéria não seria nem incompreensível nem inadmissível. Nós apreendemos a partir de dentro, nós vivemos a cada instante uma criação de forma, e estaria precisamente aí, nos casos em que a forma é pura e em que a corrente criadora é momentaneamente interrompida, uma criação de matéria.⁶

Representando uma interrupção momentânea do movimento original, na medida em que se centra em si mesma, cada forma viva representará uma espécie de cristalização do élan, invertendo a sua natureza criativa. As tendências inicialmente colocadas em antagonismo estrito revelam-se então, gradualmente, como sentidos inversos de um mesmo tipo de acção. A vida procurando levar cada vez mais longe a sua força criativa, mas finita, a matéria representando o resultado da interrupção ou dissipação dessa força, exprimiriam direcções inversas da acção original.

O dualismo temporário de Vida e matéria é assim integrado numa visão fundamentalmente monista, no âmbito da qual o movimento de repetição da matéria só adquire o seu sentido por referência ao movimento de criação da vida. Em *A Evolução Criadora* começa a desenhar-se aquilo que ficará mais claro em *As Duas*

⁶ « [...] Si un simple arrêt de l'action génératrice de la forme pouvait en constituer la matière [...], une création de matière ne serait ni incompréhensible ni inadmissible. Car nous saisissons du dedans, nous vivons à tout instant une création de forme, et ce serait précisément là, dans le cas où la forme est pure et où le courant créateur s'interrompt momentanément, une création de matière. » (EC, p. 240/698)

Fontes da moral e da religião, a dualidade é “reabsorvida na unidade, pois ‘pressão social’ e ‘élan de amor’ não são senão duas manifestações complementares da vida”⁷, e a relação entre tendências esclarece-se. *As Duas Fontes da moral e da religião* apresentam um aspecto essencial para a compreensão do método mas também da visão metafísica presente na filosofia bergsoniana, introduzindo um novo contributo para o modo de pensar o sentido da dualidade nela presente. *Aspiração* e *obrigação* são tendências ou movimentos constitutivos do fenómeno moral, contudo a moral de aspiração, assim como a religião dinâmica, não constituem *apenas* uma das manifestações complementares da vida, mas aquelas que retomam e prolongam o sentido original do élan enquanto acto criador de novidade. Obrigação moral e a religião fechada representam a imobilidade e conservação associadas à pressão social.

Há uma moral estática, que existe de facto, [...] ela fixou-se nos costumes, nas ideias, nas instituições; o seu carácter obrigatório reconduz, em última análise, à exigência, pela natureza, da vida em comum. Há por outro lado uma moral dinâmica, que é élan, e que diz respeito à vida em geral, criadora da natureza que criou a exigência social.⁸

A dualidade de tendências identificadas no âmbito dos fenómenos moral e religioso está enraizada na vida, porém apenas uma das tendências revela o sentido original do élan criativo, prolongando-o e intensificando-o. A outra, igualmente enraizada na vida, representa fechamento, necessidade e conservação. Assim, pois, obrigação moral e religião estática já não representam apenas limites mínimos da distensão temporal-criativa mas aparecem explicitamente enquanto formas de imobilização do élan e de inversão do seu sentido criativo: “representamo-nos, portanto, a religião como a *cristalização*, operada por um arrefecimento sábio, daquilo que o místico vem depositar, queimando, na alma da humanidade.”⁹

⁷ « Et la dualité elle-même se résorbe dans l’unité, car « pression sociale » et « élan d’amour » ne sont que deux manifestations complémentaires de la vie [...] » (DS, p. 98/1057)

⁸ « Il y a une morale statique, qui existe en fait, [...] elle s’est fixée dans les mœurs, les idées, les institutions ; son caractère obligatoire se ramène, en dernière analyse, à l’exigence, par la nature, de la vie en commun. Il y a d’autre part une morale dynamique, qui est élan, et qui se rattache à la vie en général, créatrice de la nature qui a créé l’exigence sociale. » (DS, p. 286/1204)

⁹ “Nous nous représentons donc la religion comme la *cristallisation*, opérée par un refroidissement savant, de ce que le mysticisme vint déposer, brûlant, dans l’âme de l’humanité.” (DS, p. 252/1177. Sublinhado nosso). Ideia expressa também na seguinte passagem: « De la société close à la société ouverte, de la cité à l’humanité, on ne passera jamais par voie d’élargissement. Elles ne sont pas de même essence. La société ouverte est celle qui embrasserait en principe l’humanité entière. Rêvée, de loin en loin, par des âmes d’élite, elle réalise chaque fois quelque chose d’elle-même dans des créations dont chacune, par une transformation plus ou moins profonde de l’homme, permet de surmonter des difficultés jusque-là insurmontables. *Mais après chacune aussi se referme le cercle momentanément* »

Religião dinâmica e aspiração moral constituem uma retomada do élan da vida, revelando o seu sentido original; a ela se contrapõem religião estática e moral de obrigação e, ainda que ambas estejam enraizadas na vida, elas traduzem simultaneamente afastamento e inversão do movimento original do élan. No âmbito de *As Duas Fontes da moral e da religião* esclarece-se aquilo que em *A Evolução Criadora* começava a desenhar-se: o misticismo completo permite compreender a natureza primeira do élan criativo da vida enquanto amor¹⁰, superando a resistência de uma natureza imobilizada pela necessidade social de conservação. Religião estática e moral de obrigação constituem, então, formas de imobilização do élan, um afastamento do ímpeto original, e é enquanto tal que adquirem o seu sentido.

Entre a primeira moral [de obrigação] e a segunda [de aspiração] há então a mesma distância que entre o repouso e o movimento. A primeira é supostamente imutável. Se ela muda, ela esquece de imediato que mudou ou não confessa o movimento. A forma que ela apresenta em qualquer momento pretende ser a forma definitiva. Mas a outra é um ímpeto [poussée], uma exigência de movimento; ela é, em princípio, mobilidade. *É dessa forma que ela prova* – é mesmo só dessa forma que ela pode definir – *a sua superioridade*. [...] É uma diferença de tom vital.¹¹

As tendências, ainda que complementares, não são equivalentes, elas manifestam diferentemente o élan de vida, uma coincide com ele na medida em que é “exigência de movimento”, a outra é repouso ou imobilidade. A primazia é então dada à tendência que manifesta o sentido do movimento do élan; a outra só adquire o seu sentido por referência à primeira, enquanto cristalização ou paragem do movimento original. Trata-se enfim de considerar que essa realidade que é novidade e criação, o espírito, se revela segundo o modo da presença e da ausência, ou seja que é ainda por relação a ele que ganha sentido aquilo que dele difere.

Assim sendo, a dualidade de tendências remete para uma *unidade de sentido*: o sentido original do élan enquanto novidade e criação (emoção criadora e amor da humanidade). Não se trata, contudo, de uma unidade simples, trata-se de uma unidade

ouvert. Une partie du nouveau s'est coulée dans le moule de l'ancien ; l'aspiration individuelle est devenue pression sociale ; l'obligation couvre le tout. (DS, p. 284/1202. Sublinhado nosso.)

¹⁰ Cf.: « Dieu est amour, et il est objet d'amour: tout l'apport du mysticisme est là. » (DS, p. 267/1189)

¹¹ « Entre la première morale et la seconde il y a donc toute la distance du repos au mouvement. La première est censée immuable. Si elle change, elle oublie aussitôt qu'elle a changé ou n'avoue pas le changement. La forme qu'elle présente à n'importe quel moment prétend être la forme définitive. Mais l'autre est une poussée, une exigence de mouvement ; elle est mobilité en principe. C'est par là qu'elle prouverait – c'est même pas là seulement qu'elle pourrait d'abord définir – sa supériorité. [...] C'est une différence de ton vital. » (DS, pp. 56-57/1024)

diferenciada e heterogénea que, por um lado, salvaguarda os adquiridos da experiência da duração, por outro, mantém em si a tensão de uma dualidade de tendências, resultante do desdobramento do movimento original, que nunca é inteiramente resolvida.

*

Em cada uma das obras analisadas damos conta de uma revisão dos termos gerais nos quais é colocada a questão metafísica de fundo da filosofia bergsoniana. As variações encontradas traduzem a natureza de um pensamento que vai ganhando em detalhe e especificidade. Ora, o decurso da nossa investigação permitiu-nos colocar em perspectiva a hipótese inicial de um ‘monismo qualitativo’ – visão essencial para garantir a viabilidade do método bergsoniano – que pressupunha um espectro temporal no interior do qual coexistiriam ritmos ou tensões diferenciado(a)s da duração. Será que esta hipótese continua a ser defensável? Como é que ela se articula com a dualidade de tendências que, tal como acabámos de observar, se mantém e é reformulada a cada nova obra do autor?

No âmbito da metafísica bergsoniana, o dualismo temporário convive com um monismo muito particular, concorrendo para uma visão que, em última instância, coloca em causa a propriedade de ambos os termos para descrever aquilo que efectivamente caracteriza a visão do autor. A nossa proposta deve ser por isso refinada de modo a preservar a ideia de uma unidade heterogénea capaz de conter uma dualidade de tendências.

A ser defensável, o monismo bergsoniano deve implicar os seguintes pontos: preservação da continuidade entre os ritmos diferenciados da duração, sem remeter para uma unidade simples; integração na unidade da duração de uma dualidade de tendências; identificação de uma das tendências enquanto manifestando o sentido original do élan criativo, revelando assim a sua primazia relativamente a uma tendência secundária, interrupção do sentido original.

Seria pois mais adequada a seguinte visão geral: compreender a dualidade da Vida de acordo com uma abordagem temporal que garante a continuidade entre ritmos diferenciados da duração, preservando a unidade específica da duração a partir do seu movimento de desdobramento e diferenciação. Esta articulação permitir-nos-ia, enfim, garantir a operatividade do método bergsoniano.

Assim, ao invés de pensarmos a filosofia bergsoniana a partir de uma alternativa estrita entre monismo e dualismo, devemos pensar uma articulação entre a dualidade, efectivamente existente no pensamento bergsoniano, derivada da sua filosofia da Vida e a unidade de sentido que julgamos encontrar nela, através da sua metafísica no tempo.

BIBLIOGRAFIA

I. OBRAS DE HENRI BERGSON

Essai sur les données immédiates de la conscience [1889], édition critique sous la direction de F. Worms ; dossier critique par A. Bouaniche, Paris : PUF, 2007.

Matière et mémoire : Essai sur la relation du corps à l'esprit [1896], édition critique sous la direction de F. Worms ; dossier critique par C. Riquier, Paris : PUF, 2012.

Le Rire [1900], édition critique sous la direction de F. Worms ; dossier critique par G. Sibertin-Blanc, Paris : PUF, 2007.

« Histoire de l'idée de temps », cours au Collège de France de 1902-1903, leçons des 5 et 12 décembre 1902, présenté par A. François, in *Annales bergsoniennes, vol. I : Bergson dans le siècle*, édité et présenté par F. Worms, Paris : PUF, 2002, p. 25-68.

« Histoire des théories de la mémoire », cours au Collège de France de 1903-1904, leçons des 15, 22, 29 avril, 6 et 13 mai 1904, présenté par A. François, in *Annales bergsoniennes, vol. II : Bergson, Deleuze, la phénoménologie*, édité et présenté par F. Worms, Paris : PUF, 2004, p. 41-149

« Cours de Bergson sur le *De rerum originatione radicali* de Leibniz », présenté par M. Vollet, in *Annales bergsoniennes, vol. III : Bergson et la science*, édité et présenté par F. Worms, Paris : PUF, p. 25-52.

Introduction à la métaphysique [1903], édition critique sous la direction de F. Worms ; dossier critique par F. Fruteau de Laclos, Paris : PUF, 2011.

La vie et l'œuvre de Ravaisson [1904], édition critique sous la direction de F. Worms ; dossier critique par C. Marin, Paris, PUF, 2011.

Le cerveau et la pensée : une illusion philosophique [1904], édition critique sous la direction de F. Worms ; dossier critique par G. Sibertin-Blanc, Paris : PUF, 2011.

L'Évolution Créatrice [1907], édition critique sous la direction de F. Worms ; dossier critique par A. Arnaud, Paris : PUF, 2007.

L'intuition philosophique [1911], édition critique sous la direction de F. Worms ; dossier critique par G. Waterlot, Paris : PUF, 2011.

La perception du changement [1911], édition critique sous la direction de F. Worms ; dossier critique par A. Bouaniche, Paris : PUF, 2011.

- La conscience et la vie* [1911], édition critique sous la direction de F. Worms ; dossier critique par A. François, Paris : PUF, 2011.
- L'âme et le corps* [1912], édition critique sous la direction de F. Worms ; dossier critique par C. Riquier, Paris : PUF, 2011.
- L'Énergie Spirituelle* [1919], édition critique sous la direction de F. Worms ; dossier critique par E. During, A. François, S. Madelrieux, C. Riquier, G. Sibertin-Blanc et G. Waterlot, Paris : PUF, 2009.
- Durée et simultanéité* [1922], édition critique sous la direction de F. Worms ; dossier critique par E. During, Paris : PUF, 2009.
- Le possible et le réel* [1930], édition critique sous la direction de F. Worms ; dossier critique par A. Bouaniche, Paris : PUF, 2011.
- Les deux sources de la morale et de la religion* [1932], édition critique sous la direction de F. Worms ; dossier critique par F. Keck et G. Waterlot, Paris : PUF, 2008.
- La Pensée et le Mouvant* [1934], édition critique sous la direction de F. Worms ; dossier critique par A. Bouaniche, A. François, F. Fruteau de Laclos, S. Madelrieux, C. Marin, G. Waterlot, Paris : PUF, 2013.
- Écrits et Paroles* I-III, textes rassemblés par R. M. Mossé-Bastide, Paris : PUF, 1957-1959.
- Œuvres* [1959], textes annotés par A. Robinet, avec introduction de H. Gouhier, Édition du Centenaire, Paris : PUF, 1963 (2^e éd).
- Mélanges*, textes publiés et annotés par André Robinet ; avant-propos par H. Gouhier, Paris, PUF, 1972.
- Cours, vol. I : Leçons de psychologie et de métaphysique, Clermont-Ferrand, 1887-1888*, édition par H. Hude avec la collaboration de J.-L. Dumas ; avant-propos par H. Gouhier, Paris : PUF, 1990.
- Cours, vol. II : Leçons d'esthétique à Clermont-Ferrand, Leçons de morale, psychologie et métaphysique au lycée Henri-IV*, édition par H. Hude avec la collaboration de J.-L. Dumas, Paris : PUF, 1992.
- Cours, vol. III : Leçons d'histoire de la philosophie moderne. Théories de l'âme*, édition par H. Hude avec la collaboration de J.-L. Dumas, Paris : PUF, 1995.
- Cours, vol. IV : Cours sur la philosophie grecque*, édité par H. Hude avec la collaboration de F. Vinet, Paris : PUF, 2000.
- Correspondances*, textes publiés et annotés par A. Robinet ; avant-propos par A. Robinet, Paris : PUF, 2002.

Henri Bergson et Albert Kahn, Correspondances, édition et présentation par F. Worms et S. Coeuré, Strasbourg : Desmaret / Boulogne : Musée départemental Albert Kahn, 2003.

La politesse et autres essais, avec une préface de Frédéric Worms, Paris : Payot & Rivages, 2008.

Écrits philosophiques, édition critique sous la direction de F. Worms ; dossier critique par A. Bouaniche, A. François, E. During, F. Fruteau de Laclos, F. Keck, S. Madelrieux, C. Riquier, G. Waterlot et F. Worms, Paris : PUF, 2011.

Sur le Pragmatisme de William James, édition critique sous la direction de F. Worms ; dossier critique par S. Madelrieux, Paris : PUF, 2011.

Bibliothèque Littéraire Jacques Doucet

Cours de philosophie professé au Lycée Henri IV [1896-1897], notes manuscrites prises par Jules Isaac, IX BGN IV 1.

Cours donnés au Collège de France [Avril 1902 – mai 1905], BGN Ms Enr 1.

Cours donnés au Collège de France [1910-1912], notes d'étudiant, IV BGN VI 98.

Notes de lecture : James, William, *The Meaning of truth : a sequel to Pragmatism* [1909], V BGN 643 1.

Notes de lecture : James, William, *The Varieties of religious experience : a study in Human Nature* [1902], V BGN 646 1.

Notes de lecture : Kant, Immanuel, *Critique de la Raison Pure*, V BGN 650 1.

II. ESTUDOS SOBRE BERGSON

AAVV, *Archives de philosophie*, t. XVII, n° 1 : Bergson et bergsonisme, janvier 1947.

_____, Bergson et nous. Actes du Xe Congrès des sociétés des philosophies de langue française. Paris, 17-19 mai 1959, Paris : Armand Colin, vol. I : Communications, 1959, vol. II : Discussions, 1961.

_____, *Les études bergsoniennes*, vols. I – IV, Paris : Albin Michel, 1948-1956.

_____, *Les études bergsoniennes*, vol. V : Bergson et l'histoire de la philosophie, Paris : PUF, 1959.

_____, *Les études bergsoniennes*, vol. VI : Textes de Bergson, (éd.) A. Robinet, Paris : PUF, 1961.

- _____, *Les études bergsoniennes*, vol. VII : Bergson et l'Angleterre, Paris : PUF, 1966.
- _____, *Les études bergsoniennes*, vol. VIII : Bergson et Péguy, Paris : PUF, 1968.
- _____, *Les études bergsoniennes*, vol. IX : Bergson en Espagne, Paris : PUF, 1970.
- _____, *Les études bergsoniennes*, vol. X : Mystique plotinienne, mystique bergsonienne, Paris: PUF, 1973.
- _____, *Les études bergsoniennes*, vol. XI: Documentation bergsonienne: pieces pour les Mélanges, Correspondances, (éd.) A. Robinet, Paris: PUF, 1976.
- _____, *Revue de métaphysique et de morale*, t. LXIV, n° 2 : Pour le centenaire de Bergson, avril-juin 1959.
- _____, Bergson. *Naissance d'une philosophie. Actes du Colloque de Clermont-Ferrand*, 17 et 18 novembre 1989, Paris : PUF, 1990.
- _____, *Revue internationale de philosophie*, t. XLV, n° 2 : Bergson (1941-1991), avril-juin 1991, p. 98-197
- _____, *Analyses et réflexions sur Henri Bergson. La Pensée et le Mouvant*, Paris, Ellipses, 1998.
- _____, *Magazine littéraire*: "Bergson, philosophie de notre temps", N° 386, Avril, 2000.
- _____, *Les études philosophiques* : « Bergson et l'idéalisme allemand », N° 4, octobre-décembre, 2001.
- _____, *Critique. Bergson en bataille*, N° 732, mai 2008.
- _____, *Archives de philosophie*, t. LXXI, n° 2, (éd.) Brigitte Sitbon-Peillon : Bergson, centenaire de L'évolution créatrice, avril-juin 2008.
- Abiko, Shin, A. François, C. Riquier (éds), *Annales bergsoniennes vol. VI : Bergson, le Japon, la catastrophe*, Paris : PUF, 2013.
- Adolphe, Lydie, *La philosophie religieuse de Bergson*, Paris : PUF, 1946.
- _____, *L'univers bergsonien*, Paris : La Colombe, 1955.
- Ansell Pearson, Keith, « Bergson on Memory », in S. Radstone & B. Schwarz (eds.), *Mapping Memory*, Fordham University Press, 2008
- _____, *Philosophy and the Adventure of the Virtual : Bergson and the Time of Life*, Routledge, 2002.
- Ardoin, Paul, S. E., Gontarski, L. Mattison (eds.), *Understanding Bergson, Understanding modernism*, Londres/New York, Continuum Press, 2011.

- Auvray, M., « Bergson. Une théorie sensori-motrice de la perception », in *Psychologie et histoire*, vol. 4, 2003, pp. 61-100.
- Azouvi, François, *La gloire de Bergson. Essai sur le magistère philosophique*, Paris : Gallimard, coll. « NRF Essais », 2007.
- Bachelard, Gaston, *La dialectique de la durée* [1936], Paris : PUF, 2001 (3^e éd.).
- Baillot, Alexandre, « Bergson et Schopenhauer », in *Mercure de France*, t. DCCXXXII, n° 208, 15 décembre 1928, pp. 513-529.
- Balan, Bernard, « L'œil de la coquille Saint Jacques, – Bergson et les faits scientifiques », in *Raison présente*, n° 119, 1996, pp. 87-106.
- Balfour, Arthur James, « Creative Evolution and Philosophic Doubt », in *Hibbert Journal*, t. X, 1^{re} partie, octobre 1911, pp. 1-23.
- Barbaras, Renaud, «La phénoménologie de Bergson (sur Bento Prado)», in *Annales bergsoniennes vol I : Bergson dans le siècle*, (éd) F. Worms, Paris : PUF, 2002, pp. 337-341.
- _____, « Le problème de l'expérience », *Annales bergsoniennes vol. II : Bergson, Deleuze, la phénoménologie*, (éd). F. Worms, Paris : PUF, 2004. pp. 287-303.
- Barnard, G. William, *Living Consciousness. The Metaphysical Vision of Henri Bergson*, NY : State University of New York Press, 2011.
- Barthélémy-Madaule, Madeleine, *Bergson*, Paris : Seuil, 1967.
- _____, *Bergson adversaire de Kant*, Paris : PUF, 1966.
- Bretonneau, Gisèle., *Création et valeurs éthiques chez Bergson*, Paris : SEDES - Société d'Édition d'Enseignement Supérieur, 1975.
- Béguin, Albert et Thévenaz, Pierre (éd.), *Henri Bergson. Essais et témoignages inédits* (1941), Neuchâtel : Éditions de la Baconnière, 2^e éd., 1942.
- Bellini, Manuele, *I profili dell'immagine. L'estetica della percezione di Henri Bergson: dalla metafisica al cinema*, Milano : Mimesis, 2003.
- Belot, Gustave, « Une théorie nouvelle de la liberté », in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, t. XXX, n° 10, octobre 1890, pp. 361-392.
- Bertolini, Michele, *L'estetica di Bergson. Immagine, forma e ritmo nel Novecento francese*, Milano : Mimesis, 2002.
- Benda, Julien, *Le Bergsonisme, ou Une philosophie de la mobilité*, Paris : Mercure de France, 1912.
- Bianco, Giuseppe (éd.), *Gilles Deleuze, Georges Canguilhem, il significato della vita, Lecture del capitolo III dell'Evoluzione creatrice di Bergson*, avec une préface de Frédéric Worms, Milan : Mimesis, 2006.

- Blanc, Sébastien, "Comme elle-même et en elle-même, ce n'est pas la même chose, la perception chez Husserl et Bergson", in *Annales bergsoniennes vol. II : Bergson, Deleuze, la phénoménologie*, (éd.) F. Worms, Paris : PUF, 2004, pp. 305-332.
- Blondel, Maurice, « La philosophie ouverte », *Henri Bergson*, Ed. Béguin and Thévenaz, pp. 73-90.
- Bouaniche, Arnaud, « L'originnaire et l'original, l'unité de l'origine dans les *Deux Sources de la morale et de la religion* », in *Annales bergsoniennes vol I : Bergson dans le siècle*, Paris : PUF, 2002, pp. 143-170.
- _____, « Au croisement des philosophies de Bergson et de Deleuze : la nouveauté (hypothèse à propos de l'unité de la pensée deleuzienne) », <http://stl.recherche.univ-lille3.fr/seminaires/philosophie/macherey/Macherey20022003/Bouaniche.html> (consultado em 17/12/2012).
- _____, « Origine et histoire dans le moment des années 1930 », in *Annales bergsoniennes vol. II : Bergson, Deleuze, la phénoménologie*, (éd. F. Worms), Paris : PUF, 2004. pp. 333-362.
- Boll, Marcel, « Sur la durée, la liberté, et autres "intuitions" », in *Mercure de France*, t. CXXV, n° 471, 1er février 1918, pp. 385-410.
- Borel, Émile, « L'évolution de l'intelligence géométrique », in *Revue de métaphysique et de morale*, t. XV, n° 6, novembre-décembre 1907, pp. 747-754.
- Borradori, Giovanna, "The temporalization of difference - Reflections on Deleuze's interpretation of Bergson", in *Continental Philosophy Review*, N° 34, Kluwer Academic Publishers, 2001, pp. 1-20.
- Bréhier, Émile, « Liberté et métaphysique », in *Revue internationale de philosophie*, t. II, n° 6, 1948, pp. 1-13.
- Canguilhem, Georges, « Commentaire au troisième chapitre de L'évolution créatrice » in *Annales bergsoniennes vol. III : Bergson et la science*, (éd. F. Worms), Paris : PUF, pp. 113-160.
- _____, « Le concept et la vie » (1966), in *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris : Vrin, 1968, pp. 335-364.
- Capek, Milic, « La genèse idéale de la matière ; la structure de la durée », in *Revue de métaphysique et de morale*, t. LVII, n° 3, juillet-septembre 1952, pp. 325-348.
- _____, « La théorie bergsonienne de la matière et la physique moderne », in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, t. CXLIII, n° 1-3, janvier-mars 1953, pp. 28-59.
- Challaye, Félicien, *Bergson*, Paris : Mellottée, 1929.

- Champigny, Robert, « Position philosophique de la liberté », in *Revue de métaphysique et de morale*, t. LXIV, n° 2, avril-juin 1959, pp. 225-235.
- Chedin, Jean-Louis, « Deux conceptions du possible : Bergson et Aristote », in *Revue de l'enseignement philosophique*, t. XXXVII, n° 2, décembre 1986-janvier 1987, pp. 36-50.
- Carvalho, Magda Costa, "Delfim Santos e Henri Bergson: proximidade e divergências", *Philosophica*, n° 30, 2007, pp. 245-275.
- _____, "La biologie et la psychologie: les «clefs de contact» du dynamisme vitaliste Bergsonien" in *Annales bergsoniennes* vol. IV : L'Évolution Créatrice 1907-2007 : épistémologie et métaphysique, (éds.) F. Worms et A. Fagot-Largeault, Paris : PUF, 2008, pp. 539-548.
- _____, « La nature chez Bergson : le même et l'autre de l'homme », in *Le même et l'autre. Identité et différence*, Actes du XXXI^e Congrès international de l'Association des Sociétés de philosophie de langue française (ASPLF), Budapest, 29 août-2 septembre 2006 (eds.) J. Kelemen, J. Ferrari, J. Harmat, Mayenne : Eotvos University Press, 2009, pp. 187-192.
- _____, *Natureza criadora: o projecto bio-filosófico de Henri Bergson*, Lisboa : CFUL, 2012.
- Chevalier, Jacques, *Bergson*, Paris, Librairie Plon, 1926.
- _____, *Entretiens avec Bergson*, Paris : Plon, 1959.
- Citoleux, Marc, « La philosophie de la vie et le bergsonisme », in *Mercure de France*, t. CCLXXXI, n° 950, 15 janvier 1938, p. 225-258.
- Conry, Yvette, *L'évolution créatrice d'Henri Bergson*, Paris : L'Harmattan, 2000.
- Coimbra, Leonardo, [1934], *A Filosofia de Henri Bergson*, com prefácio de M. Ferreira Patrício, Lisboa : INCM, 1994.
- Dayan, Maurice, «L'inconscient selon Bergson», in *Revue de Métaphysique et Morale*, N° 3, Juillet/Septembre 1965.
- Delbos, Victor, recension de Matière et mémoire de Bergson, in *Revue de métaphysique et de morale*, t. V, n° 3, mai-juin 1897, pp. 353-389.
- Deleuze, Gilles, "La conception de la différence chez Bergson" [1956], in *L'île déserte. Textes et entretiens 1953-1974*, Paris : Les Éditions de Minuit, 2002.
- _____, "Bergson 1859-1941" [1956], *L'île déserte. Textes et entretiens 1953-1974*, Paris : Les Éditions de Minuit, 2002, pp. 28-42.
- _____, "Cours sur le chapitre III de *L'Évolution Créatrice*" [1960], *Annales Bergsoniennes II. Bergson, Deleuze, la phénoménologie*, Paris : PUF, 2004, pp. 151-188.

- _____, *Le bergsonisme* [1966], Paris : PUF, 2004 (3^e éd.).
- Delhomme, Jeanne, *Nietzsche et Bergson*, Paris : Deuxièmes Tierce, 1992.
- _____, *Vie et conscience de la vie. Essai sur Bergson*, Paris : PUF, 1954.
- Devaux, André, « À l'occasion du centenaire de la naissance d'Henri Bergson. Signification et exigences de la vocation philosophique chez Bergson », in *Revue de synthèse*, t. LXXX, n° 13-14, janvier-juin 1959, pp. 3-30.
- Dewey, John, « Spencer et Bergson », trad. Gérard Deledalle, in *Revue de métaphysique et de morale*, t. LXX, n° 3, juillet-septembre 1965, pp. 325-333.
- During, Élie, « Présence et Répétition. Bergson chez les phénoménologues », http://ciepfc.rhapsodyk.net/article.php3?id_article=47, (consultado em 31/08/09).
- _____, « Trois lettres « inédites de Henri Bergson à Gilles Deleuze », in *Critique. Bergson en bataille*, n° 732, Paris, Mai 2008, pp. 388-409.
- Engel, Pascal, « Benda contre Bergson », in *Critique. Bergson en bataille*, n° 732, Paris, Mai 2008, pp. 384-387.
- Evans, Serge, « La Vie et l'intelligence (M. Bergson et Schopenhauer) », in *La renaissance contemporaine*, t. VII, n° 12, 24 juin 1913, pp. 814-822.
- Farges, Albert, « Le problème de la contingence d'après M. Bergson », in *Revue pratique d'apologétique*, t. VIII, n° 86, 15 avril 1909, pp. 115-122.
- _____, *La Philosophie de M. Bergson. Exposé et critique*, Paris : Maison de la Bonne Presse, 1912.
- Firmin, Nicolardot, *A Propos de Bergson. Remarques et esquisses*, Paris : Vrin, 1921.
- François, Arnaud, « La volonté chez Bergson », *La volonté*, (éd.) P. Saltel, Paris : Ellipses, 2002, pp. 225-239.
- François, Arnaud, « La volonté chez Bergson et Schopenhauer », in *Methodos*, vol. IV, 2003, <http://methodos.revues.org/135> (consultado em 30/03/13).
- _____, «Présentation: Histoire de la mémoire et histoire de la métaphysique" (Cours inédit de Bergson au Collège de France, 1903-1904), *Annales bergsoniennes vol. II. Bergson, Deleuze, la phénoménologie*, (éd.) F. Worms, Paris : PUF, 2004, pp. 17-40.
- _____, « Bergson plagiaire de Schopenhauer ? Analyse d'une polémique », in *Études germaniques*, t. LX, n° 4, octobre-décembre 2005, pp. 369-390.
- _____, « Y a-t-il une théorie de la pulsion chez Bergson ? Pulsion et actualisation », *La pulsion*, (éd.) Jean-Christophe Goddard, Paris : Vrin, coll. « Théma », 2007.
- _____, *Bergson*, Paris : Ellipses, 2008.

- _____, *Bergson, Schopenhauer, Nietzsche. Volonté et réalité*, Paris : PUF, 2008.
- _____, « Ce que Bergson entend par "monisme", Bergson et Haeckel », in *Lire Bergson*, Paris, PUF, 2011.
- _____, N. Kisukidi, C. Riquier, C. Zanfi (éds.), *Annales bergsoniennes VII : Bergson, l'Allemagne, la guerre de 1914*, Paris : PUF, 2014.
- Fujita, Hisashi, « La main de Bergson. Pour une histoire du vitalisme (non)-organique » in *Revue de langue et littérature françaises* (Société de Langue et Littérature Françaises de l'Université de Tokyo), mai 2004, no. 29, pp. 307-331.
- _____, « La notion de finalité chez Kant et Bergson », *Revue de langue et littérature françaises* (Société de Langue et Littérature Françaises de l'Université de Tokyo), décembre 2004, no. 30, pp. 135-159.
- _____, « Entre phainomena et phantasmata. Déjà-vu bergsonien et membre fantôme merleau-pontien » in *Revue de langue et littérature françaises* (Société de Langue et Littérature Françaises de l'Université de Tokyo), juin 2005, no. 31, pp. 165-189.
- _____, « La logique bergsonienne du corps : Corps propre, perception, technique » (Lille, le 17 mai 2006), <http://stl.recherche.univ-lille3.fr/seminaires/philosophie/macherey/macherey20052006/machereyfujitacadreprincipal.html> (consultado em 20/03/13).
- _____, « La question du rythme et de la mesure dans la philosophie de Bergson », *Etudes de langue et littérature françaises* (Société japonaise de Langue et Littérature françaises de l'Université de Tokyo), juillet 2006, no. 89, pp. 74-89.
- _____, « La notion de corps chez Bergson. Vers une autre histoire du spiritualisme français » in *Revue de Philosophie française* (Société franco-japonaise de philosophie), août 2006, no. 11, pp. 146-155.
- _____, « Finalisme et vitalisme : Bergson et le problème de la téléologie », Ateliers euro-japonais sur L'Evolution créatrice de Bergson, Toulouse, le 20 avril 2007, <http://www.europhilosophie.eu/recherche/IMG/pdf/Fugita.pdf> (consultado em 21/03/13).
- Galy, R., « Le temps et la liberté chez Kant et chez Bergson », in *Les études philosophiques*, t. XVI, n° 3, juillet-septembre 1961, pp. 281-284.
- Gallois, Philippe et G. Forzy, *Bergson et les Neurosciences. Actes du Colloque international de neurosciences*, Les Plessis Robinson, 1997.
- Gamba, Giulia, *Metafisica e scienze in Bergson*, Padova : CLUEP, 2015.
- Gillouin, René, *La philosophie de M. Henri Bergson*, Paris : Grasset, 1911.
- Gilson, Bernard, *L'individualité dans la philosophie de Bergson*, Paris : Vrin, 1985.
- _____, *La révision bergsonienne de la philosophie de l'esprit*, Paris : Vrin, 1992.

- Godani, Paolo, *Bergson e la filosofia*, Pise : Edizione ETS, 2008.
- Goddard, Jean-Christophe, « Exception mystique et santé moyenne de l'esprit dans Les Deux Sources de la Morale et de la Religion », in *Annales bergsoniennes vol I : Bergson dans le siècle*, (éd.) F. Worms, Paris : PUF, 2002, pp. 215-229.
- Goldschmit, Victor, «Cours sur le premier chapitre de Matière et Mémoire, 1960», édités et présentés par Débora Morato Pinto, in *Annales bergsoniennes vol I : Bergson dans le siècle*, (éd.) F. Worms, Paris : PUF, 2002, pp. 69-130.
- Gonzales, Horacio, P. Vermeren, V. De Boisriou (éds.), *¿Inactualidad del bergsonismo ?*, Buenos Aires : Colihue Universidad, 2008.
- Gouhier, Henri, *Bergson dans l'histoire de la pensée occidentale*, Paris : Vrin, 1989.
- _____, *Bergson et le Christ des Évangiles*, Paris : Librairie Arthème Fayard, 1961.
- Guerlac, Suzanne, "The Useless Image – Bataille, Magritte, Bergson", in *Representations* 97, winter 2007, pp. 28-56.
- _____, *Books Thinking in Time : An Introduction to Henri Bergson*, Cornell University Press, 2006.
- _____, « The 'Zig-Zags of a Doctrine' : Bergson, Deleuze and the Question of Experience », in *Pli, The Warwick Journal of Philosophy*, n° 15, 2004, pp. 34-53.
- Gunn, John Alexander, *Bergson and his Philosophy*, Methuens & Co., London : 1920, <https://archive.org/stream/bergsonhisphilos00gunn#page/n9/mode/2up> (consultado em 12/03/14).
- Gunter, Pete A. Y., « The Heuristic Force of Creative Evolution », in *Southwest Journal of Philosophy*, t. I, n° 3, 1970, pp. 111-118.
- _____, « Bergson's Theory of Matter and Modern Cosmology », in *Journal of the History of Ideas*, t. XXXII, n° 4, octobre-décembre 1971, pp. 525-542
- _____, *Henri Bergson: a bibliography*, Bowling Green University, 1974.
- _____, "The actual Indefinite in Bergson and Whitehead", in *The International Journal for Field-Being*, Vol. 2(1), Article No. 1, 2002.
- _____, « Temporal Hierarchy in Bergson and Whitehead» in *Interchange*, 38, n. 1-2, 2005, pp. 139-157
- _____, « Perception, Memory and Duration : The Binding Problem and the Synthesis of the Past. » in *World Futures*, 64, 2008, pp. 125-132.
- _____, « Gilles Deleuze, Deleuze's Bergson and Bergson Himself. » in *Deleuze, Whitehead, Bergson : Rhizomatic Connections*, (ed.) K. Robinson, NY : Hampshire / Palgrave-Macmillan, 2009, pp. 167-180.

- D'Hautefeuille, François, « Bergson et Spinoza », in *Revue de métaphysique et de morale*, t. LXV, n° 4, octobre-décembre 1960, pp. 463-474.
- _____, « Schopenhauer, Nietzsche et Bergson », in *Archives de philosophie*, t. XVIII, n° 4, octobre-décembre 1965, pp. 553-566.
- Hébert, Marcel, « M. Bergson et son affirmation de l'existence de Dieu », in *Revue de l'Université de Bruxelles*, t. XVII, n° 8-9, mai-juin 1912, pp. 609-616.
- Heidsieck, François, *Henri Bergson et la notion d'espace*, Paris : Le Cercle du Livre, coll. « Les grandes études », 1957.
- Höfdding, Harald, *La philosophie de Bergson*, traduit d'après l'édition danoise par J. de Coussange, Paris : Librairie Felix Alcan, 1916.
- Honigsheim, Paul, « Taine, Bergson et Nietzsche dans la nouvelle littérature française », in *Zeitschrift für Sozialforschung*, t. III, n° 3, 1934, pp. 409-415.
- Hude, Henri, *Bergson I - II* [1989-1990], Paris : L'Harmattan / Archives Karéline / Bookkollegium, 2009.
- Horkheimer, Max, « On Bergson's metaphysics of time », *Radical Philosophy*, n° 131, 2005.
- Husson, Léon, *L'intellectualisme de Bergson. Genèse et développement de la notion bergsonienne d'intuition*, Paris : Alcan, 1947.
- Hyppolite, Jean, « Bergson », in *Figures de la pensée philosophique* (1971), t. I, Paris : PUF, 1981, pp. 443-498.
- Jacoby, Gunther, « Bergson, Pragmatism and Schopenhauer », in *The Monist*, t. XXII, n° 3, octobre 1912, pp. 593-611.
- Jankélévitch, Vladimir, « Bergsonisme et biologie : à propos d'un ouvrage récent », in *Revue de métaphysique et de morale*, t. XXXVI, n° 2, avril-juin 1929, pp. 253-256.
- _____, « Deux philosophes de la vie. Bergson, Guyau », in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, t. XCVII, n° 6, juin 1924, pp. 402-449.
- _____, *Bergson* [1959] Paris : PUF, 1999 (2^e ed.).
- _____, « Georg Simmel: philosophie de la vie », *La Tragédie de la Culture et autres essais* de G. Simmel, Paris : Editions Rivages, 1988.
- Joad, Cyril Edward Mitchinson, « The Problem of Free Will in the Light of Recent Developments in Philosophy », in *Proceedings of the Aristotelian Society*, t. XXIII, 1923, pp. 121-140.
- Jones, H. Gordon, « Bergson et l'évolution : L'évolution créatrice », in *Revue positiviste internationale*, t. VIII, n° 5, 1^{er} octobre 1913, pp. 311-320.

- Jouhaud, Michel, « Bergson et la création de soi par soi », in *Les études philosophiques*, 1992, n° 3, avril-juin 1992, pp. 195-215.
- Joussain, André, « L'expansion du bergsonisme et la psychologie musicale », in *Revue politique et littéraire. Revue bleue*, t. V, n° 24, 15 juin 1912, pp. 758-763
- _____, « Schopenhauer et Bergson », in *Archives de philosophie*, t. XXVI, n° 1, janvier-mars 1963, pp. 71-89
- _____, « Le sujet conscient et l'inconscient dans leur rapport avec la durée pure chez Bergson », in *Archives de philosophie*, t. XXII, n° 1, janvier-mars 1959, pp. 5-23.
- Lacombe, Roger-Étienne, *La psychologie bergsonienne. Étude critique*, Paris : Alcan, 1933.
- Lapoujade, David, « Intuition et Sympathie chez Bergson », in *Annales bergsoniennes vol. III : Bergson et la Science*, Paris : PUF, 2007, pp. 429-448.
- _____, *Puissances du Temps. Versions de Bergson*, Paris : Les Éditions de Minuit, 2010.
- Lavelle, Louis, « Henri Bergson », in *La philosophie française entre les deux guerres*, Paris : Aubier, 1942
- Lawlor, Leonard, *The challenge of bergsonism. Phenomenology, ontology, ethics*, Londres/New York : Continuum, 2003.
- Le Dantec, Félix, « La biologie de M. Bergson » in *Science et conscience, philosophie du XXe siècle*, Paris : Flammarion, 1908.
- Lefeuve, Michel, *La réhabilitation du temps. Bergson et les sciences d'aujourd'hui*, Paris, L'Harmattan, 2005.
- _____, et M. White, *Bergson, Politics and Religion*, Durham : Duke University Press, 2012.
- Lemoine, Maël, "Durée, différence et plasticité de l'esprit", *Bergson, la durée et la nature*, (éd.) J.-L. Vieillard-Baron, Paris : PUF, 2002, pp. 99-118.
- Le Roy, Édouard, « Continu et discontinu dans la matière : le problème du morcelage », in *Cahiers de la nouvelle journée*, t. XV, 1929, pp. 135-165.
- _____, *Une philosophie nouvelle. Henri Bergson*, Paris : Félix Alcan, coll. « Bibliothèque de philosophie contemporaine », 1912.
- _____, « Sur la logique de l'invention », in *Revue de métaphysique et de morale*, t. XII, n° 2, avril-juin 1905, pp. 193-223.
- Lewkowitz, Albert, « Zur Religionsphilosophie der Gegenwart. II. Philosophie des Lebens : Darwin, Bergson, Simmel », in *Monatsschrift für Geschichte und*

Wissenschaft des Judentums, t. LXVI, n° 10-12, octobre-décembre 1922, pp. 249-268.

Lossky, Nicolai, *L'intuition, la matière et la vie*, Paris : Alcan, 1928.

Madelrieux, Stéphane, "Lire James, relire Bergson", in *Lire Bergson*, (eds.) F. Worms et C. Riquier, Paris : PUF, 2011, pp. 101-119.

Marin, Claire, « Ravaisson et Bergson : la science du vivant », in *Annales bergsoniennes vol. III : Bergson et la Science*, Paris : PUF, 2007, pp. 377-406.

Magnard, Pierre, « Bergson interprète de Plotin », in *Bergson. Naissance d'une philosophie, Actes du Colloque de Clermont-Ferrand*, 17 et 18 Novembre 1989, Paris : PUF, 1990, pp. 111-119.

Marques, Silene Torres, *Ser, tempo e liberdade : as dimensões da ação livre na filosofia de Henri Bergson*, Sao Paulo : Humanitas/Fapesp, 2006.

Marquet, Jean François, « Durée bergsonienne et temporalité », in *Bergson, la durée et la nature*, (éd.) J.-L. Vieillard-Baron, Paris : PUF, 2004, pp. 77-97.

Martins, Diamantino, « De la intuición filosófica à la intuición mística en Bergson » in *Manresa*, 14, 1942, pp. 70-76.

_____, Bergson, *A intuição como método na metafísica*, Porto : Livraria Tavares Martins, 1967.

Marujão, Manuel, "O problema da existência de Deus em Bergson", *Revista Portuguesa de Filosofia*, n° 35 (4), Outubro/Dezembro de 1979, pp. 362-405.

Mayer, Hans, « Welt und Wirkung Henri Bergsons », in *Literatur der Übergangszeit. Essays*, Berlin : Volk und Welt, 1949, p. 98-116.

Merleau-Ponty, Maurice, *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson* (1947-1948), Paris : Vrin, 1978, pp. 79-114.

_____, *Résumés des Cours* (Collège de France 1952-1960), Paris : Gallimard, 1964.

_____, *Éloge de la philosophie et autres essais*, Paris : Gallimard, 1953.

_____, *La nature. Notes du Collège de France* (1956-1960), Paris : Seuil, 1995.

_____, « Bergson se faisant » [1959], in *Signes*, Paris : Gallimard, 2003, pp. 296-311.

_____, « Interrogation et intuition », in *Le visible et l'invisible* [1964], Paris : Gallimard, 1979, pp. 142-171.

Ménil, Alain, « Deleuze et le 'Bergsonisme du Cinéma' », in *Philosophie : Gilles Deleuze*, n° 47, sep. 1995.

Meyer, François, *La pensée de Bergson*, Grenoble : Bordas, 1944.

- Milet, Jean, *Bergson et le calcul infinitésimal ou la raison et le temps*, Paris : PUF, 1974.
- Mijuskovic, Ben, « The Simplicity Argument and Time in Schopenhauer and Bergson », in *Schopenhauer-Jahrbuch*, t. LVIII, Francfort-sur-le-Main, 1977, pp. 43-58.
- Miquel, Paul-Antoine, *Le problème de la nouveauté dans l'évolution du vivant. De L'évolution créatrice de Bergson à la biologie contemporaine*, Lille : Presses Universitaires du Septentrion : 1996.
- _____, *Comment penser le désordre ? Réconcilier la science et la philosophie*, Paris : Fayard, 2000.
- _____, « Bergson et la science : Problèmes », in *Annales bergsoniennes vol. III : Bergson et la science*, (éd.) F. Worms, Paris : PUF, 2007.
- _____, *Bergson ou l'imagination métaphysique*, Paris : Kimé, 2007.
- Moore, F. C. T., Bergson. *Thinking backwards*, Cambridge : Cambridge University Press, 1996.
- Montebello, Pierre, *L'autre métaphysique. Essai sur Ravaisson, Tarde, Nietzsche et Bergson*, Paris, Desclée de Brouwer, 2003.
- _____, « Différences de la nature et différences de nature », in *Bergson, la durée et la nature*, (éd.) J.-L. Vieillard-Baron, Paris : PUF, 2004.
- Mossé-Bastide, Rose-Marie, *Bergson et Plotin*, Paris : PUF, 1959.
- _____, « Bergson et Spinoza », in *Revue de métaphysique et de morale*, t. LIV, n° 1, janvier-mars 1949, pp. 67-82.
- Morato-Pinto, Débora, « La crítica de las ilusiones y la ontología de la presencia. Algunas consideraciones sobre el estudio de Bergson en Brasil », Gonzales, Horacio, P. Vermeren, V. De Boisriou (éds.), *¿Inactualidad del bergsonismo ?*, Buenos Aires : Colihue Universidad, 2008, pp. 27-36.
- Moulard-Leonard, Valentine, *Bergson-Deleuze Encounters. Transcendental Experience and the Thought of the Virtual*, SUNY Press, 2008.
- Mourellos, Giorgos, *Bergson et les niveaux de réalité*, Paris : PUF, 1964.
- Muldoon, Mark, "Time, self and meaning in the Works of H. Bergson, M. Merleau-Ponty, P. Ricoeur", in *Philosophy Today*, n° 35 (3), 1991, pp. 254-268.
- Mullarkey, John, « La naturalisation de la métaphysique : la théorie bergsoniennes de la possibilité appliqué à la science et à la philosophie », traduction de l'anglais par T. Blake, in *Annales bergsoniennes vol. I : Bergson dans le siècle*, (éd.) F. Worms, Paris : PUF, 2002, pp. 309-327.
- _____, with the contribution of S. Linstead, « Bergson Now », in *Journal of British Society for Phenomenology*, vol. 35, n°1, Jan. 2004.

- _____, with the contribution of S. Linstead, « Bergson and the Social Sciences », *Culture and Organization*, vol. 9, n° 3, Sept 2003.
- _____, with contribution of K. A. Pearson, *Bergson : Key Writings*, London : Continuum Press, 2002.
- _____, (ed.) *The New Bergson*, Manchester University Press, Manchester : 1999.
- _____, *Bergson and philosophy*, Capstone, 1999.
- _____, 'Bergson and the Language of Process', in *Process Studies*, vol. 24, Spring 1997, pp. 44-58.
- _____, 'Bergson : The Philosophy of Durée-différence', in *Philosophy Today*, vol. 40, Autumn 1996, pp. 367-380.
- _____, 'Bergson's Method of Multiplicity', in *Metaphilosophy*, vol. 26, July 1995, pp. 230-259.
- Nabert, Jean, « Les instincts virtuels et l'intelligence dans Les deux sources de la morale et de la religion » (1934), in *L'expérience intérieure de la liberté et autres essais de philosophie morale*, Paris : PUF, 1991, pp. 313-348.
- _____, « L'intuition bergsonienne et la conscience de Dieu » (1941), in *L'expérience intérieure de la liberté et autres essais de philosophie morale*, Paris : PUF, 1991, pp. 349-367.
- Osmo, Pierre, « De la vitalité propre aux philosophes de la vie ou comment Nietzsche et Bergson se nourrissent des sciences », in *Rue Descartes*, t. XI, novembre 1994, pp. 98-105.
- Paiva, Rita, "Imagens atuais e imagens virtuais", in *Subjectividade e Imagem: a literatura como horizonte da filosofia em Henri Bergson*, São Paulo : Associação Editorial Humanitas, 2005, pp. 135-159.
- Panero, Alain, *Corps, cerveau et esprit chez Bergson. Le spiritualisme minimaliste de Matière et Mémoire*, Paris : L'Harmattan, 2006.
- _____, « La découverte de la durée ou l'épreuve de la discordance », in *Bergson, la durée et la nature*, (éd.) J.-L. Vieillard-Baron, Paris, PUF, 2004, pp. 25-44.
- Paradis, Bruno, « Indétermination et mouvement de bifurcation chez Bergson », in *Philosophie*, t. XXXII, 1er octobre 1991, pp. 11-40.
- Pariente, Jean-Claude, « Bergson et Wittgenstein », in *Revue internationale de philosophie*, t. XXIII, n° 2, avril-juin 1969, pp. 183-204.
- Parodi, Dominique, « La durée et la matière », in *Revue de métaphysique et de morale*, t. XLVIII, n° 4, octobre-décembre 1941, pp. 258-265.
- Patrão Neves, Maria do Céu, "A crítica de Maurice Blondel ao conceito bergsoniano de intuição", in *Philosophica*, n° 5, 1995, pp. 85-101.

- _____, “Henri Bergson: uma filosofia da Consciência, da Vida e do Espírito”, in *Arquipélago*, 1 (1990), pp. 165-170.
- _____, “Introdução” a H. Bergson, *A intuição filosófica*, tradução, introdução e notas de M. Do Céu Patrão Neves, Lisboa: Edições Colibri, 1994, pp. 11-20.
- Péguy, Charles, « Réponse brève à Jaurès » [1900], in *Oeuvres en prose complètes*, t. III, « Bibliothèque de la Pléiade », Paris : Gallimard, 1987-1992.
- _____, « Note sur M. Bergson et la philosophie bergsonienne » [1914], in *Œuvres en prose complètes*, t. III, Paris : Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1992, pp. 1245-1277.
- _____, « Un témoignage inédit de Péguy », *Henri Bergson*, (éd.) Béguin et Thévanaz, Editions de la Baconnière, 1943, pp. 13-15.
- _____, « Deux lettres à Bergson », *Esprit*, N° 200, fév. 1953, pp. 337-338.
- _____, « Bergson vu par Charles Péguy », in *Nouvelles littéraires*, N° 1677, oct. 1959, pp. 1-2.
- Perru, Olivier, *Science et itinéraire de vie : la pensée de Bergson*, Paris : Kimé, 2009.
- Pesenti Rossi, Erik, « Luigi Pirandello e il bergsonismo », in *Novecento* n° 7, 1986, pp. 81-104.
- _____, « L’influence de Bergson sur les futuristes italiens », in *Tradition et Modernité en Littérature*, direction de L. Fraisse, G. Schrenck, M. Stanesco, Éditions Orizons, janvier 2009, pp. 265-282.
- Pflug, Günther, « Die Bergson-Rezeption in Deutschland », in *Zeitschrift für philosophische Forschung*, t. XLV, n° 2, avril-juin 1991, pp. 257-266.
- Philonenko, Alexis, *Bergson ou de la philosophie comme science rigoureuse*, Paris : Les Éditions du Cerf, 1994.
- Podoroga, Ioulia, *Penser en durée. Bergson au fil de ses images*, Lausanne : L’âge d’homme, 2014.
- Politzer, Georges (sous le pseudonyme de François Arouet), *La fin d’une parade philosophique : le bergsonisme*, Paris : Les Revues, 1929.
- Pommier, Éric, « La relation à autrui chez Bergson », in *Philonsorbonne*, n° 4, 2010
- _____, « Le sens de la liberté selon Bergson », in *Cahiers philosophiques*, n° 122, juin 2010.
- Poulet, Georges, « Bergson, le thème de la vision panoramique des mourants et la juxtaposition », in *L’espace proustien* (1963), Paris : Gallimard, 1982, pp. 165-205.

- Prado, Bento, *Présence et champ transcendantal : conscience et négativité dans la philosophie de Bergson* [1988], trad. Renaud Barbaras, Hildesheim : Olms, 2002.
- Riquier, Camille, "Y a-t-il une réduction phénoménologique dans Matière et Mémoire?", in *Annales bergsoniennes vol. II : Bergson, Deleuze et la phénoménologie*, Paris : PUF, 2004, pp. 261-285.
- _____, « Bergson (d)'après Deleuze », *Critique. Bergson en bataille*, N° 732, Mai 2008, Paris, pp. 356-372.
- _____, *Archéologie de Bergson. Temps et métaphysique*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 2009.
- _____, "La relève intuitive de la métaphysique: le kantisme de Bergson" in *Lire Bergson*, (éds.) F. Worms et C. Riquier, Paris : PUF, 2011, pp. 35-61.
- Robinet, André, *Bergson ou les métamorphoses de la durée*, Paris : Seghers, 1965.
- Rodrigues, Gustave, *Bergsonisme et moralité*, Paris : Chiron, 1921.
- Romeyer, Blaise, « La liberté humaine d'après Henri Bergson », in *Revue néo-scholastique de philosophie*, t. XXXV, n° 38, mai 1933, pp. 190-219.
- Russell, Bertrand, "Bergson's anti-intellectualism", *Journal of Philosophy*, 9, N° 3, Feb. 1912, pp. 128-131.
- _____, « The Philosophy of Bergson », in *The Monist*, t. XXII, n° 3, juillet 1912, pp. 321-347.
- _____, *The Philosophy of Bergson*, Chicago : Open Court, 1912.
- _____, « On the Notion of Cause » in *Proceedings of the Aristotelian Society*, 12, 1912-1913, pp. 1-26.
- Sartre, Jean-Paul, *L'Imagination* [1936], Paris : PUF, 2003 (6e. éd.).
- Segond, Jules, *L'intuition bergsonienne* [1912], Paris : Alcan, 1916 (2^e. éd.).
- Saint Sernin, Bertrand, « L'identité changeante de l'individu vu par Bergson et Whitehead », in *L'Identité changeante de l'individu. La constante construction du Soi*, (éds.) E. Carosella, B. Saint-Sernin, P. Capelle, S. M. Sánchez Sorondo, Paris : L'Harmattan, 2008, pp. 221-231.
- Sauvagnargues, Anne, « Deleuze avec Bergson. Le cours de 1960 sur *L'Evolution Créatrice* » in *Annales Bergsoniennes vol. II : Bergson, Deleuze, la phénoménologie*, (éd.) F. Worms, Paris : PUF, 2004.
- Sertillanges, A. Gilbert, *Avec Henri Bergson*, Paris : Gallimard, 1941.
- _____, *Henri Bergson et le catholicisme*, Paris : Flammarion, 1941.

- Silva, Franklin Leopoldo, « A constituição das existências lógicas : Bergson leitor de Aristóteles », in *Discurso*, t. XVIII, 1990, pp. 143-160.
- Simmel, Georg, « Henri Bergson » (1914), in *Zur Philosophie der Kunst. Philosophische und Kunstphilosophische Aufsätze von Georg Simmel*, Potsdam : Kiepenheuer Verlag, 1922, pp. 126-145.
- _____, *La Tragédie de la Culture*, traduit de l'allemand par S. Cornille et P. Ivernel, avec introduction de V. Jankélévitch, Paris: Éditions Rivages, 1988.
- Sitbon-Peillon, Brigitte, *Religion, métaphysique et sociologie chez Bergson. Une expérience intégrale*, Paris, PUF, 2009.
- Soulez, Philippe, *Bergson politique*, Paris : PUF, 1989.
- Soulez, Philippe et F. Worms, *Bergson*, Paris : PUF, 2002.
- Thibaud, Marguerite, *L'effort chez Maine de Biran et Bergson*, Grenoble : Imprimerie Allier Père et Fils, 1939.
- Thibaudet, Albert, *Le bergsonisme* I-II (1923), Paris : Gallimard, 7e éd., 1924.
- _____, *Trente ans de vie française, vol. 3 : Le Bergsonisme*, Paris : Nouvelle revue française, 1913.
- Thibon, Gustave, « La notion de conscience d'après Bergson », in *Revue Thomiste*, N.S. 16, N° 77, mai-juin 1933, pp. 399-423.
- Teixeira, Maria Teresa, *Consciência e a acção: Bergson e as neurociências*, Lisboa : CFUL, 2012.
- Tonquédec, Joseph de, *Sur la philosophie bergsonienne*, Paris : Beauchesne, 1936.
- _____, *Comment interpréter l'ordre du monde à propos du dernier ouvrage de M. Bergson*, Paris : Beauchesne, 1908.
- _____, *La Notion de vérité dans la philosophie nouvelle*, Paris : Beauchesne, 1908.
- _____, « La conception bergsonienne de Dieu », in *Actes du Xe. Congrès des Sociétés de Philosophie de la Langue Française (Congrès Bergson)*, Paris : Armand Collin, 1, 1959, pp. 303-306.
- Tsukada, Sumiyo., *L'immédiat chez H. Bergson et G. Marcel*, Louvain – Paris : Éditions Peeters, 1995.
- Umbelino, Luís, “Nota de apresentação” a H. Bergson, *As Duas Fontes da Moral e da Religião*, trad. Miguel Serras Pereira, Coimbra : Almedina, 2005, pp. 7-21.
- Vieillard-Baron, Jean-Louis, *Bergson* [1991], Paris : PUF, 2e éd. Corrigée 1993.
- _____, *Bergson et le bergsonisme*, Paris : Armand Colin, 1999.

- _____, J.-L., « L'intuition de la durée, expérience intérieure et fécondité doctrinale », in *Bergson, la durée et la nature*, (éd.) J.-L. Vieillard-Baron, Paris : PUF, 2004.
- _____, (éd.), *Bergson, la durée et la nature*, Paris : PUF, 2004.
- _____, (éd.), *Bergson, la vie et l'action*, Paris : Les Éditions du Félin, 2007.
- Waterlot, Ghislain (éd.), *Bergson et la religion. Nouvelles perspectives sur Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris : PUF, 2008.
- _____, « Dieu est-il transcendant ? », in *Archives de Philosophie*, Tome 71 – Cahier 2, Avril-Juin 2008, pp. 269-288.
- Whitehead, Alfred N., « Reflections on Time and Endurance », in *Southern Journal of Philosophy*, t. XII, n° 1, 1974, pp. 117-126.
- Worms, Frédéric, *Introduction à Matière et mémoire de Bergson*, Paris : PUF, 1997.
- _____, (éd.) *Philosophie : Henri Bergson*, t. LIV, 1er juin 1997.
- _____, « La conception bergsonienne du temps », in *Philosophie*, n° 54, 1997, pp. 73-91.
- _____, « James et Bergson : lectures croisées », in *Philosophie*, t. LXIV, 1er décembre 1999, p. 54-68
- _____, *Le vocabulaire de Bergson*, Paris : Ellipses, 2000.
- _____, (éd.) *Annales bergsoniennes vol I : Bergson dans le siècle*, Paris : PUF, 2002.
- _____, (éd.) *Annales bergsoniennes vol. II : Bergson, Deleuze, la phénoménologie*, Paris : PUF, 2004.
- _____, (éd.) *Annales bergsoniennes vol. III : Bergson et la Science*, Paris : PUF, 2007.
- _____, (éd.) *Annales bergsoniennes vol. IV : L'Evolution Créatrice 1907-2007 : épistémologie et métaphysique* (coéd. A. Fagot-Largeault), Paris : PUF, 2008.
- _____, (éd.) *Annales bergsoniennes vol. V : Bergson et la Politique : de Jaurès à aujourd'hui*, (coéd.) F. Caeymaex, A. François, Paris : PUF, 2012.
- _____, et P. Soulez, *Bergson, biographie*, Paris : PUF, 2002.
- _____, *Bergson ou les deux sens de la vie*, Paris : PUF, 2004.
- _____, « La vie qui unit et qui sépare ? La question philosophique du sens de la vie aujourd'hui », in *Kairos*, t. XXIII, avril 2004, p. 211-228

_____ et Wunenburger, J.-J. (éds.), *Bergson et Bachelard : continuité et discontinuité*, Paris : PUF, 2009.

_____ et C. RIQUIER (eds.), *Lire Bergson*, Paris : PUF, 2011.

Zanfi, Caterina, « Figures de l'homme de L'Évolution créatrice aux Deux Sources », in *Vers Les Deux Sources de la morale et de la religion*, (éd.) K. Bankov et V. Gradev, Actes du colloque de Sofia, 6 et 7 novembre 2009, Nouvelle Université Bulgare, 2010.

_____, « La machine dans la philosophie de Bergson », in *Annales bergsoniennes, vol. VI, Bergson, le Japon, la catastrophe*, (éd.) A. François, C. Riquier et F. Worms, Paris : PUF, 2013, pp. 275-296.

_____, « Le sujet en société chez Bergson : du moi superficiel à la société ouverte », in *Annales bergsoniennes, vol. V, Bergson et la politique : de Jaurès à aujourd'hui*, (éd.) par F. Caeymaex, A. François et F. Worms, Paris : PUF, 2012, pp. 223-243.

_____, *Bergson et la philosophie allemande : 1907-1932*, trad. C. Zanfi et B. Buis, avec préface de F. Worms, Paris : Armand Colin, 2013.

_____, « La société entre nature et raison : la thèse vitaliste de Bergson », in *Revue Éthique, politique, religions*, 2 (2015), pp. 41-56.

III. OBRAS DE MARCEL PROUST

À la Recherche du temps perdu, XV volumes, Paris : Gallimard, 1946-1947.

Les plaisirs et les jours, préface d'Anatole France, Paris : Gallimard, 1971.

Em Busca do Tempo Perdido, VII volumes, tradução portuguesa de P. Tamen, Lisboa: Relógio d'Água, 2003-2005.

Correspondance, choix de lettres, présentation et notes par J. Picon, Paris: Flammarion, 2007.

O prazer da leitura, trad. M. Bigotte de Figueiredo, Lisboa : Teorema, 2003.

IV. ESTUDOS SOBRE PROUST E SOBRE LITERATURA

- AAVV, *Dictionnaire Marcel Proust*, (éds.) A. Bouillaguet et B. G. Rogers, préface de A. Compagnon, Paris : Honoré Champion, 2004.
- Aristóteles, *A Poética*, tradução, prefácio, introdução de E. De Sousa, Lisboa: INCM, 1992.
- Beckett, Samuel, *Proust*, Paris : Les Éditions de Minuit, 1990.
- Béhar, Henri, *Analyse de l'œuvre À la Recherche du Temps Perdu*, Paris : Pocket, 2006.
- Beistegui, Miguel de, *Jouissance de Proust : pour un esthétique de la métaphore*, Paris : Editions Michalon, 2007.
- Beugnet, Martine, and Marion Schmidt, *Proust at the movies*, Aldershot : Ashgate, 2005.
- Biemel, Walter, *Análisis filosóficos del arte del presente*, trad. E. del Carril, Buenos Aires : SUR, 1973.
- Blanchot, M., *L'espace littéraire*, Paris : Gallimard, 2009.
- Bradbury, Malcolm, *The modern world: ten great writers*, London : Secker & Warburg, 1988.
- , and J McFarlane (eds.), *Modernism: A Guide to European Literature : 1890-1930*, London & NY: Penguin Books Ltd., 1991.
- Brée, Germaine, *Du temps perdu au temps retrouvé: introduction à l'oeuvre de Marcel Proust*, Les belles lettres, 1969.
- Bréeur, Roland, *Singularité et sujet. Une lecture phénoménologique de Proust*, Grenoble : Édition Jérôme Millon, 2000.
- Correia, Carlos J., « A Identidade Narrativa e o problema da Identidade Pessoal. Tradução comentada de “L’identité Narrative” de Paul Ricoeur », <http://metafisica.no.sapo.pt/ricoeur.html> (consultado em 28/12/11).
- , "Ricoeur leitor de Proust" in *Hermenéutica y responsabilidad. Homenaje a Paul Ricoeur. Actas VII Encuentros Internacionales de Filosofía en el Camino de Santiago*, (ed.) M. A. Villaverde et al., Duererías. Revista de Filosofía, nº 5, Maio, 2005, pp. 153-166.
- , “A Narrativa e as aporias da metafísica”, *Ricoeur e a expressão simbólica do sentido*, INCM: Lisboa, 1999.
- De Botton, Alain, *How Proust can change your life*, London: Pan Macmillan, 2012.

- Deleuze, Gilles, *Proust et les signes* [1964], Paris : PUF, 2006.
- Descombes, Victor, *Proust, la philosophie du roman*, Paris : Minuit, 1987.
- Ferré, Vincent. "Au cinéma, un Temps introuvable." *Le Magazine Littéraire*, n° 496, 2010, pp. 84-85.
- Genette, Gérard, *Figure II*, Paris : Éditions du Seuil, 1972.
- Henry, Anne, *Proust romancier. Le tombeau égyptien*, Paris : Flammarion, 1983.
- Henry, Anne, *Proust, une vie, une œuvre, une époque*, Paris : Éditions Balland, 1986.
- Kristeva, Julia, *Le temps sensible. Proust et l'expérience littéraire*, Paris : Gallimard, 1994.
- Megay, Joyce, *Bergson et Proust : essai de mise au point de l'influence de Bergson sur Proust*, Paris : Vrin, 1976.
- Milly, Jean, *Proust et le style*, Genève : Editions Slatkine, 1991.
- Poulet, Georges, *L'espace proustien* [1963], Paris, Gallimard, 1982 (2^e éd.).
- Poulet, Georges, *Études sur le temps humain I* [1959], Paris : Editions du Rocher, 1989.
- Ricoeur, Paul, « La métaphore et le discours philosophique », in *La métaphore vive*, Paris : Éditions du Seuil, 1975.
- Ricoeur, Paul, *Temps et Récit I- III*, Paris: Editions du Seuil, 1983-1985.
- Ricoeur, Paul, *Soi-même comme un autre*, Paris: Éditions du Seuil, 1990.
- Tadié, Jean-Yves, *Proust et le Roman*, Paris : Gallimard, 1971.

V. Bibliografia Secundária

- Allport, Gordon W., *Personality. A psychological Interpretation*, New York : Henry Holt Company, 1937.
- Agostinho, *Confissões*, tradução de L. Craveiro da Silva, com Prefácio de Eduardo Lourenço, Braga : Livraria Apostolado da Imprensa, 2008.
- Aristote, *La Métaphysique*, tome I-II, nouvelle édition entièrement refondue, avec commentaire par J. Tricot, Paris : Vrin, 1970.
- Arendt, Hannah, *La vie de l'esprit*, t. II (1978), trad. L. Lotringer, Paris : PUF, 2e éd., 1993.

- Azouvi, François. *Maine de Biran: la science de l'homme*, Paris : Vrin, 1995.
- Barbaras, Renaud, *La perception. Essai sur le sensible*, Paris : Hatier, 1994.
- _____, *Le tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, Paris : Vrin, 1998.
- _____, *Le désir et la distance. Introduction à une phénoménologie de la perception*, Paris : Vrin, coll. « Problèmes et controverses », 1999.
- _____, *Introduction à une phénoménologie de la vie*, Paris : Vrin, 2008.
- Baruzi, Joseph, *La volonté de métamorphose*, Paris : Grasset, 1911.
- Bazaillas, Albert, *Musique et inconscience. Introduction à la psychologie de l'inconscient*, Paris : Alcan, 1908.
- Berthelot, René, « Sur l'histoire de l'idée de vie et sur les origines de la philosophie romantique », in *Évolutionnisme et platonisme*, Paris : Alcan, 1908, pp. 70-87.
- _____, *Un romantisme utilitaire. Étude sur le mouvement pragmatiste*, tome I-III Paris : Alcan, 1911-1922.
- Benrubi, J., *Les sources et les courants de la philosophie contemporaine en France*, 2 vols., Paris : Félix Alcan, 1933.
- Bourdeau, Jean, *La philosophie affective. Nouveaux courants et nouveaux problèmes dans la philosophie contemporaine*, Paris : Alcan, 1912.
- Bourgeois, Bernard, « L'idée dialectique dans la pensée française au XXe siècle », in *Philosopher en français. Langue de la philosophie et langue nationale* (éd.) J.-F. Mattéi, Paris : PUF, 2001, pp. 45-57.
- Biran, Maine de, *Oeuvres choisies*, avec introduction et notes par H. Gouhier, Paris : Aubier Montaigne, 1943.
- Blondel, Maurice, *L'action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique* [1893], Paris : PUF, 1950.
- Bouaniche, Arnaud. *Gilles Deleuze, une introduction*, Paris : Pocket, 2007.
- Brown, William, M. D., *Mind and Personality. An Essay in Psychology and Philosophy*, New-York/Londres : G. P. Putnam's sons, 1927.
- Buican, Denis, *La révolution de l'évolution*, Paris : PUF, 1989.
- Capek, Milic, *Bergson and Modern Physics*, Dordrecht : Reidel, 1971.
- Carr, Herbert Wildon, « Bergson's Theory of Knowledge », in *Proceedings of the Aristotelian Society. New Series*, t. IX, 1908-1909, pp. 41-60.

- Carteron, Henri, « Remarques sur la notion de temps d'après Aristote », in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, t. XCVIII, n° 7-8, juillet-août 1924, pp. 68-81.
- Chaix-Ruy, Jules, *Le surhomme de Nietzsche à Teilhard de Chardin*, Paris : Éditions du Centurion, 1965.
- Chevalier, Jacques, *Cadences II : Voies d'accès au réel, principes de l'humanisme, images de France*, Paris : Plon, 1951.
- _____, et L. Husson, *Histoire de la pensée: La pensée moderne de Hegel à Bergson*, texte posthume revu et mis au point par Léon Husson, Paris : Flammarion, 1966.
- Choron, Jacques, *La mort et la pensée occidentale*, trad. Monique Manin, Paris : Payot, coll. « Bibliothèque scientifique », 1969.
- Deleuze, Gilles, *Cinéma I. L'image-mouvement*, Paris : Les Éditions de Minuit, 1983.
- _____, *Cinéma II. L'image-temps*, Paris : Les Éditions de Minuit, 1985.
- _____, *Différence et répétition* [1968], Paris : PUF, 2003 (11^e. éd.).
- Gueroult, Martial, *Berkeley. Quatre études sur la perception et sur Dieu*, Paris : Aubier-Montaigne, 1956, pp. 108-116.
- Guitton, Jean, « Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin » (1933), in *Œuvres complètes IV*, Paris : Desclée de Brouwer, 1978, pp. 21-463.
- Gunter, Pete A. Y., « Preface : A Brief History of Process Philosophy. » *Applied Process Thought I.*, (éds.) M. Dibben and T. Kelley. Frankfurt : Ontos Verlag, 2008, pp. 9-40.
- Gouhier, Henri, *Études sur l'histoire des idées en France depuis le XVII^e. Siècle*, Paris : Vrin, 1980.
- Hausman, Carl R., *A Discourse on Novelty and Creation*, SUNY Press, 1975.
- Henry, Michel, *Généalogie de la psychanalyse. Le commencement perdu* (1985), Paris : PUF, 2^e éd., 2003.
- Hoy, David C, *The time of our lives: A critical history of temporality*, Cambridge/London : MIT Press, 2009.
- Hume, David, *Tratado da Natureza Humana*, tradução de S. Pontes, Lisboa : FCG, 2001.
- Husserl, Edmund, *Les crises des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* [1954], traduit de l'allemand par G. Granel, Paris: Gallimard, 1976.

- _____, *Idées directrices pour une phénoménologie* [1913], traduit de l'allemand par P. Ricour, Paris : Gallimard, 2001.
- James, William, *The varieties of religious experience : a study in human nature* [1902], with a foreword by M. James and new introductions by E. Taylor, J. Carrette, London : Routledge, 2003.
- _____, *Pragmatism: a new name for some old ways of thinking* [1907], Cambridge MA: Harvard University Press, 1975, <http://www.gutenberg.org/cache/epub/5116/pg5116.txt> (consultado em 30/10/2013).
- Janet, Pierre, *Les obsessions et la psychasthénie I*, Paris : Alcan, 1903.
- Janicaud, Dominique, *Ravaisson et la métaphysique. Une généalogie du spiritualisme français* [1969], Paris : Vrin, 1997.
- Kant, Immanuel, *Crítica da Razão Pura*, tradução portuguesa de M. Pinto dos Santos e A. F. Marujão, com introdução e notas de A. F. Marujão, Lisboa : FCG, 1997.
- Lachelier, Jules, *Du fondement de l'induction*, Paris : Fayard, 1993.
- Lacroix, Jean, *Panorama de la philosophie française contemporaine*, Paris : PUF, 1966.
- Lalande, André, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie I* [1926], Paris : PUF, 1993.
- Laporte, Jean, *La conscience de la liberté*, Paris : Flammarion, 1947.
- Lavelle, Édouard, *L'exigence idéaliste et le fait de l'évolution*, Paris : Boivin et Cie, Éditeurs, 1927.
- Leibniz, Gottfried, *Essais de Théodicée. Sur la bonté de Dieu, la Liberté de l'Homme et l'origine du Mal* [1710], avec introduction de J. Brunschvig, Paris : Flammarion, 1969.
- Locke, John, *Ensaio sobre o entendimento humano* [1690], tradução portuguesa de E. Soveral, Lisboa : FCG, 1999.
- Lovejoy, Arthur Oncken, « The Meaning of Vitalism », in *Science*, t. XXXIII, n° 851, janvier-juin 1911, pp. 610-614.
- _____, « Schopenhauer as an Evolutionist », in *The Monist*, t. XXI, n° 2, avril 1911, pp. 195-222.
- Madinier, Gabriel, *Conscience et mouvement. Essai sur les rapports de la conscience et de l'effort moteur dans la philosophie française de Condillac à Biran*, Paris : Alcan, 1938.

- Mavit, Henry, *L'intelligence créatrice*, Paris : Alcan, 1939.
- Ménil, Alain, « Deleuze et le 'bergsonisme du cinéma' » in *Philosophie*, n° 47, septembre 1995, pp. 28-52.
- Merleau-Ponty, Maurice, *L'œil et l'esprit* [1960], Paris : Gallimard, 2004.
- _____, *Le visible et l'invisible* [1964], texte établi par C. Lefort, Paris : Gallimard, 2004.
- Meyer, François, *Problématique de l'évolution*, Paris : PUF, 1954.
- Meyerson, Émile, « Dans la lignée des grands créateurs », in *Les nouvelles littéraires, artistiques et scientifiques*, t. VII, n° 322, décembre 1928.
- Montebello, Pierre, « Vie et phénomène de vie », in *Kairos*, t. XXIII, avril 2004, pp. 75-104.
- Mullarkey, John, *Post-continental philosophy: An outline*, London/ NY : Continuum, 2006.
- Planck, Max, *Where is Science Going?*, NY, W. W. Norton & Norton, 1932.
- Prigogine, Ilya, et I. Stengers, *La nouvelle alliance : métamorphose de la science* [1979], Paris : Gallimard, 1993.
- _____, *Entre le temps et l'éternité*, Paris : Flammarion, 1988.
- Ravaisson, Félix, *Essai sur la métaphysique d'Aristote* [1837], Paris : Les éditions du Cerf, 2007.
- _____, *De l'Habitude* [1838], avec Préface de F. de Towarnicki, Paris : Éditions Payot & Rivages, 1997.
- _____, *La philosophie en France au XIXe siècle* [1867], Paris : Vrin, 1983.
- _____, *Testament philosophique et fragments* [1899-1900], précédé de la notice lue en 1904 l'Académie des Sciences Morales et Politiques par H. Bergson, texte revu et présenté par C. Devivaise, Paris : Vrin, 1983.
- _____, « Testament Philosophique », in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 9, n° 1, 1901, pp. 1-31.
- Reynaud, Louis, *La crise de notre littérature. Des romantiques à Proust, Gide et Valéry*, Paris : Hachette, 1929.
- Ribot, Théodule, *Les maladies de la mémoire* [1881], Paris, F. Alcan, 1919.
- Ricœur, Paul, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris : Éditions du Seuil, 2000.

- Russell, Bertrand, « Mysticism and Logic », in *Hibbert Journal*, t. XII, n° 48, juillet 1914, pp. 780-803.
- _____, *A History of Western Philosophy*, NY : Simon and Schuster, 1945.
- Sartre, Jean-Paul, « Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité » [1939], in *Situations I*, Paris : Gallimard, 1990, pp. 9-12.
- Sorel, Georges, « L'Ancienne et la nouvelle Métaphysique », in *L'Ere nouvelle*, 2, 1894.
- Spaier, Albert, *La pensée concrète. Essai sur le symbolisme intellectuel*, Paris : Alcan, 1927.
- Stebbing, Lizzie Susan, *Pragmatism and French Voluntarism*, Cambridge : University Press, 1914.
- Taine, Hippolyte, *De l'intelligence*, 2 vols. [1870], Paris : Hachette, 1948.
- Teixeira, Maria Teresa., *Ser, Devir e Perecer: a criatividade na Filosofia de Whitehead*, Lisboa : CFUL, 2009.
- Thibaudet, Albert, « Bergson et Proust », in *Journal de Genève*, fév. 1929.
- Tison-Braun, Micheline, *L'introuvable origine. Le problème de la personnalité au seuil du XXe siècle. Flaubert, Mallarmé, Rimbaud, Valéry, Bergson, Claudel, Gide, Proust*, Genève : Droz, 1981.
- Umbelino, Luís, « O corpo em acto: actualidade de Maine de Biran », in *Revista de história das ideias*, vol. 33, 2012.
- Wahl, Jean, *Du rôle de l'instant dans la philosophie de Descartes* [1920], avec une préface de F. Worms, Paris : Descartes & Cie, 1994
- _____, *Philosophies Pluralistes d'Angleterre et d'Amérique*, Paris : Alcan, 1920.
- _____, *Vers le concret. Études d'histoire de la philosophie contemporaine*, Paris : Vrin, 1932.
- Whitehead, Alfred North, *Processo e realidade : ensaio de cosmologia*, tradução de M. T. Teixeira, a partir da edição corrigida de D. R. Griffin e D. W. Sherburne, Lisboa : CFUL, 2010.
- Worms, Frédéric, *La Philosophie en France au XXe. Siècle. Moments*, Paris : Gallimard, 2009.

ÍNDICE REMISSIVO

A

absoluto, 37, 92, 101, 217, 253, 256, 265
arte, 22, 146, 157, 161, 162, 207, 258, 260
associacionismo, 48, 58, 60

B

Barbaras, Renaud, 121, 123
Bernard, Claude, 183
Bouaniche, Arnaud, 23, 89, 95, 96, 97, 190, 220

C

Carvalho, Magda Costa, 187
causalidade, 39, 55, 57, 59, 64, 70, 169, 170, 173,
174, 175, 177, 178, 204
causalidade mecânica, 175, 176, 202
causalidade psicológica, 171, 175
causalidade vital, 175
Chevalier, Jacques, 211, 225
consciência, 7, 21, 22, 24, 29, 30, 32, 34, 35, 36,
37, 38, 39, 41, 42, 45, 46, 48, 49, 52, 53, 54, 55,
56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 64, 65, 66, 67, 69, 71,
72, 73, 77, 82, 84, 93, 109, 110, 111, 112, 114,
115, 120, 122, 123, 125, 126, 127, 128, 129,
130, 133, 134, 135, 137, 138, 139, 140, 141,
142, 147, 148, 154, 155, 156, 157, 160, 169,
171, 172, 175, 177, 181, 182, 184, 188, 193,
194, 196, 201, 202, 204, 207, 215, 216, 217,
222, 223, 224, 226, 230, 234, 253, 254, 255,
257, 258, 259, 264, 266, 267, 268, 271
conservação, 55, 63, 70, 72, 73, 83, 132, 135, 136,
137, 158, 159, 160, 206, 228, 238, 272, 273
criação, 23, 55, 64, 65, 66, 90, 96, 97, 112, 139,
153, 175, 179, 180, 182, 183, 189, 190, 191,
202, 203, 204, 205, 207, 208, 209, 215, 219,
220, 222, 224, 226, 227, 228, 229, 230, 231,
232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 241, 252,
271, 273
cristalização, 183, 203, 204, 205, 206, 219, 263,
271, 272, 273

D

Deleuze, Gilles, 23, 89, 90, 92, 94, 95, 96, 129,
141, 142, 145, 147, 152
depuração, 112, 115, 132, 206, 227, 257, 263
desordem, 191, 247, 251, 253
determinismo, 55, 59, 60, 61, 69, 215
Deus, 97, 221, 223, 224, 225, 226, 228, 232, 234,
235, 236, 237, 238
diferenças de grau, 81, 90, 112, 270
diferenças de natureza, 81, 90, 101, 123, 205,
210, 224, 257, 260, 268, 270
diferenciação, 7, 22, 23, 24, 35, 36, 45, 51, 52, 54,
55, 63, 77, 79, 81, 83, 84, 88, 90, 94, 95, 98,
101, 103, 104, 111, 112, 121, 123, 124, 129,

139, 141, 154, 180, 187, 189, 190, 205, 245,
256, 261, 263, 268, 269, 270, 274
distensão, 82, 90, 95, 116, 131, 141, 211, 220,
221, 228, 250, 263, 272
dualismo, 7, 23, 53, 72, 75, 79, 80, 82, 83, 84, 86,
87, 88, 89, 93, 94, 95, 98, 103, 110, 116, 139,
141, 201, 205, 207, 208, 209, 211, 215, 221,
239, 241, 263, 264, 269, 270, 271, 274, 275
duração, 7, 21, 22, 23, 27, 29, 30, 32, 35, 37, 38,
39, 40, 41, 45, 46, 47, 48, 50, 52, 53, 54, 56, 58,
60, 61, 62, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73,
77, 78, 79, 81, 82, 83, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92,
93, 94, 95, 98, 102, 103, 104, 105, 111, 112,
114, 115, 118, 120, 123, 131, 133, 134, 135,
136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 148, 152,
153, 154, 155, 156, 158, 159, 160, 163, 164,
170, 174, 177, 181, 182, 183, 184, 186, 187,
197, 198, 200, 202, 208, 209, 210, 211, 215,
223, 224, 234, 238, 245, 247, 249, 250, 251,
254, 255, 256, 257, 259, 260, 264, 266, 267,
268, 269, 270, 274

E

élan de amor, 97, 272
élan vital, 222, 236, 239, 263
emoção criadora, 273
esforço intelectual, 172, 174, 175, 176, 177
espaço, 30, 31, 32, 33, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 42,
45, 47, 48, 50, 51, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60,
63, 64, 68, 72, 77, 78, 81, 84, 109, 112, 113,
119, 120, 130, 132, 133, 139, 140, 161, 189,
195, 198, 199, 200, 202, 207, 208, 209, 211,
215, 218, 221, 226, 227, 235, 250, 268
espécie, 104, 187, 188, 192, 204, 205, 206, 209,
210, 215, 220, 221, 222, 225, 228, 229, 231,
235, 238, 271
espírito, 196
espontaneidade, 61, 62, 63, 67, 69, 179, 184
evolução, 46, 62, 64, 68, 69, 87, 90, 94, 97, 104,
153, 154, 161, 170, 174, 176, 178, 179, 181,
183, 185, 186, 187, 188, 190, 191, 192, 193,
195, 196, 200, 201, 202, 203, 205, 206, 207,
210, 215, 216, 217, 218, 220, 221, 222, 223,
225, 226, 227, 232, 236, 237, 238, 251, 258,
259, 262, 263, 271
extensão, 35, 47, 50, 68, 78, 84, 109, 119, 120,
140, 195, 198, 207, 209, 211, 249, 250
extra-temporalidade, 148, 152, 153, 155, 157,
159, 160, 161, 162, 163

F

falsos problemas, 54, 58, 105, 108, 236, 237, 246,
248
finalidade, 177, 178, 179, 183, 184, 186, 189,
190, 202, 207, 222
função fabuladora, 230, 233, 238

G

Gilson, Bernard, 41
Goldschmidt, Victor, 87, 122, 125
Gouhier, Henri, 222

H

heterogeneidade, 36, 48, 52, 78, 88, 89, 112, 130,
131, 132, 139, 141, 154, 256
Höfdding, Harald, 123
homogeneidade, 36, 39, 52, 140
Hume, David, 41, 59, 153
Husserl, Edmund, 106, 121, 125, 126

I

imagens-recordação, 134, 136, 156
imediato, 60, 246, 253, 254, 255, 256
imprevisibilidade, 182, 184, 186, 191, 200, 210,
254
indeterminação, 80, 107, 108, 109, 117, 170, 191,
206, 208
instinto, 182, 191, 192, 193, 194, 195, 200, 201,
205, 206, 216, 227, 235
inteligência, 23, 46, 54, 94, 104, 113, 123, 161,
169, 170, 171, 176, 178, 179, 180, 181, 184,
185, 186, 189, 191, 192, 193, 194, 195, 196,
197, 198, 199, 200, 201, 202, 205, 207, 216,
222, 230, 232, 237, 246, 247, 248, 251, 253,
254, 261, 268
interpenetração, 36, 39, 51, 54, 57, 61, 62, 64, 66,
69, 71, 72, 172, 201
intuição, 22, 23, 29, 37, 46, 47, 50, 54, 55, 56, 60,
78, 83, 91, 104, 105, 111, 113, 118, 119, 120,
123, 129, 130, 133, 134, 139, 148, 164, 192,
196, 200, 201, 202, 211, 215, 216, 223, 232,
233, 234, 246, 247, 253, 254, 255, 256, 257,
258, 259, 260, 262, 263, 264, 265, 266, 267,
268, 269
irreversibilidade, 182

J

James, William, 29, 185
Jankélévitch, Vladimir, 23, 53, 58, 224, 225

K

Kant, Immanuel, 25, 50, 51

L

Lapoujade, David, 65, 66, 67, 68
Leibniz, Gottfried, 58, 183
Leonardo Da Vinci, 259, 260
liberdade, 30, 31, 32, 35, 36, 41, 53, 54, 55, 56,
58, 60, 62, 63, 64, 65, 67, 68, 69, 70, 71, 73,
136, 137, 190, 203, 206, 208, 211, 215, 221,
222, 223, 224, 225, 226, 235, 236, 238
linhas divergentes, 94, 103, 104, 114, 192, 195,
196, 200, 202, 218, 228, 245, 271
Locke, John, 41

M

Marin, Claire, 180
matéria, 46, 50, 72, 77, 79, 82, 83, 84, 85, 86, 87,
88, 89, 90, 93, 94, 95, 103, 105, 106, 108, 110,
113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121,
122, 123, 125, 127, 128, 131, 132, 133, 134,
135, 137, 139, 140, 141, 142, 155, 158, 170,
177, 178, 180, 188, 189, 192, 193, 194, 195,
196, 198, 199, 200, 201, 203, 204, 205, 206,
207, 208, 209, 210, 211, 218, 219, 220, 221,
222, 226, 228, 234, 239, 250, 257, 270, 271
mecanicismo, 179, 182, 211, 218
memória, 7, 41, 55, 63, 70, 72, 79, 80, 81, 82, 83,
86, 87, 88, 91, 92, 93, 103, 104, 113, 114, 115,
118, 126, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137,
138, 139, 141, 145, 146, 147, 148, 150, 151,
152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160,
161, 162, 163, 164, 181, 263, 266, 270
memória involuntária, 138, 145, 146, 147, 151,
159, 161, 162, 163
memória pura, 134, 135, 136, 137, 138, 147, 154,
155, 158, 159, 160, 164
memória-hábito, 134, 135, 155
Merleau-Ponty, Maurice, 127, 128, 265
metafísica, 7, 22, 24, 31, 36, 39, 46, 47, 49, 75, 77,
78, 80, 83, 84, 88, 91, 92, 94, 95, 96, 98, 101,
110, 111, 113, 120, 123, 131, 132, 141, 164,
174, 183, 201, 207, 211, 216, 223, 224, 227,
235, 238, 240, 243, 245, 246, 247, 248, 253,
254, 255, 260, 264, 265, 266, 267, 269, 272,
274, 275
método, 7, 21, 22, 23, 24, 25, 31, 37, 39, 48, 54,
63, 79, 81, 82, 83, 84, 88, 94, 95, 98, 101, 102,
103, 104, 105, 111, 121, 123, 124, 129, 164,
188, 211, 216, 217, 218, 234, 245, 246, 253,
254, 255, 256, 259, 260, 261, 262, 264, 267,
268, 269, 272, 274
misticismo completo, 233, 234, 235, 237, 238,
273
monismo, 7, 13, 23, 53, 72, 75, 83, 88, 89, 93, 94,
95, 98, 103, 142, 201, 211, 215, 239, 241, 267,
269, 270, 274, 275
Montebello, Pierre, 141, 142, 210
moral de aspiração, 231, 272
moral de obrigação, 216, 273
Morato-Pinto, Débora, 87, 121, 122, 124, 125
Mossé-Bastide, Rose-Marie, 29, 225, 259, 261
multiplicidade, 7, 22, 30, 32, 34, 35, 36, 37, 38,
39, 40, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55,
56, 57, 66, 71, 81, 114, 131, 139, 140, 142,
148, 153, 172, 198, 208, 242, 245, 256, 268
multiplicidade qualitativa, 35, 48, 49, 53, 66, 268
multiplicidade quantitativa, 47, 48, 49, 53, 56

N

nada, 122, 123, 124, 224, 225, 247, 248, 249,
251, 252, 253
Nietzsche, Friedrich, 142, 181, 210
novidade, 55, 63, 70, 72, 73, 83, 96, 151, 152,
175, 177, 182, 184, 186, 188, 189, 203, 219,
229, 252, 253, 272, 273

O

organismo, 58, 108, 170, 181, 182, 183, 184, 188
origem, 219, 229, 231, 236, 240, 241
original, 96, 97

P

Patrão Neves, Maria do Céu, 261
pensar *sub specie durationis*, 21, 25
percepção, 34, 35, 51, 58, 78, 80, 83, 84, 85, 86,
87, 88, 92, 94, 103, 105, 106, 107, 108, 109,
110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118,
119, 120, 121, 124, 125, 126, 129, 130, 131,
132, 133, 136, 137, 138, 139, 140, 150, 151,
152, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 163,
223, 252, 253, 254, 260, 261, 262, 263, 270
percepção concreta, 80, 86, 110, 112, 122, 125,
133, 156, 158, 160
percepção pura, 80, 87, 103, 110, 118, 119, 270
personalidade, 30, 61, 62, 65, 68
personalidade mística, 216, 230, 231, 235, 238
Philonenko, Alexis, 22, 25
Planck, Max, 185
plano de imanência, 80, 125, 126, 129
Plotino, 247
possibilidade, 247, 252
possível, 252, 253
Poulet, Georges, 152
Prado, Bento, 87, 122, 123, 125
pressão social, 97, 227, 229, 231, 232, 272
Proust, Marcel, 7, 138, 145, 147, 148, 152, 153,
155, 157, 158, 159, 160, 161, 163, 164

Q

qualidade, 22, 23, 24, 34, 35, 38, 42, 45, 51, 59,
60, 71, 72, 112, 115, 127, 162, 259, 269
quantidade, 22, 23, 24, 33, 34, 35, 40, 42, 45, 51,
71, 72, 155, 203, 208, 218, 222, 259, 269

R

Ravaisson, Félix, 91, 142, 180, 183, 210, 259, 260
Religião dinâmica, 273
religião estática, 228, 233, 238, 241, 272, 273
Ribot, Théodule, 153
Ricoeur, Paul, 146, 147, 162
Riquier, Camille, 13, 22, 23, 89, 92, 94, 121, 126

S

Sartre, Jean-Paul, 127, 128
sentido original, 190, 192, 203, 210, 216, 219,
221, 222, 223, 225, 226, 232, 233, 236, 239,
240, 241, 272, 273, 274
sentido originário, 190, 219, 233
simpatia, 69, 217, 255, 256, 258, 259
sistema de imagens, 86, 105, 106, 109, 110, 121,
123, 124, 125, 126, 129
Spencer, Herbert, 29

T

Taine, Hippolyte, 153
tempo, 7, 22, 29, 30, 36, 40, 46, 47, 50, 51, 53, 59,
65, 68, 71, 75, 78, 80, 83, 84, 88, 90, 91, 92, 94,
95, 98, 102, 112, 113, 121, 131, 132, 133, 135,
139, 141, 145, 146, 147, 148, 149, 151, 152,
153, 155, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163,
164, 181, 182, 183, 184, 186, 195, 200, 201,
202, 209, 211, 224, 236, 243, 245, 249, 250,
251, 252, 253, 267, 275
tempo perdido, 148, 149, 159, 160, 161, 162, 163
tendências complementares, 186, 188, 190, 205
tendências divergentes, 7, 24, 46, 88, 98, 102,
103, 104, 110, 111, 112, 115, 116, 139, 191,
192, 205, 206, 209, 210, 227, 239, 240, 241,
261, 263, 268, 269
tensão, 33, 68, 72, 77, 81, 82, 87, 88, 89, 91, 112,
132, 139, 141, 154, 172, 201, 207, 209, 223,
224, 233, 238, 239, 241, 242, 251, 257, 258,
259, 263, 268, 270, 274
Tonquédec, P. Joseph de, 225
tournant de l'expérience, 85, 86, 92, 93, 118, 127,
255

U

Umbelino, Luís, 236
unidade heterogênea, 56, 187, 198, 211, 274
univocidade, 141, 142, 210

V

Vida, 23, 32, 34, 35, 38, 41, 47, 48, 53, 57, 58, 60,
61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 69, 70, 71, 72, 73, 80,
83, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 97, 98, 103, 104,
107, 113, 134, 135, 136, 137, 140, 141, 142,
148, 149, 150, 153, 154, 156, 157, 160, 161,
162, 164, 169, 170, 171, 172, 174, 175, 176,
177, 178, 179, 180, 181, 182, 184, 185, 186,
187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195,
196, 197, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206,
207, 208, 209, 210, 215, 216, 217, 218, 220,
221, 222, 223, 225, 226, 227, 228, 229, 230,
232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240,
241, 242, 247, 257, 270, 271, 272, 273, 274,
275
virtualidade, 90, 110, 115, 127, 129, 137, 147,
148, 156, 158, 160, 164, 175, 190, 191, 194,
203, 215, 222

W

Worms, Frédéric, 23, 66, 67, 68, 73, 80, 89, 92,
93, 94, 113, 121, 122, 202, 239, 240

Z

Zenão de Eleia, 216

